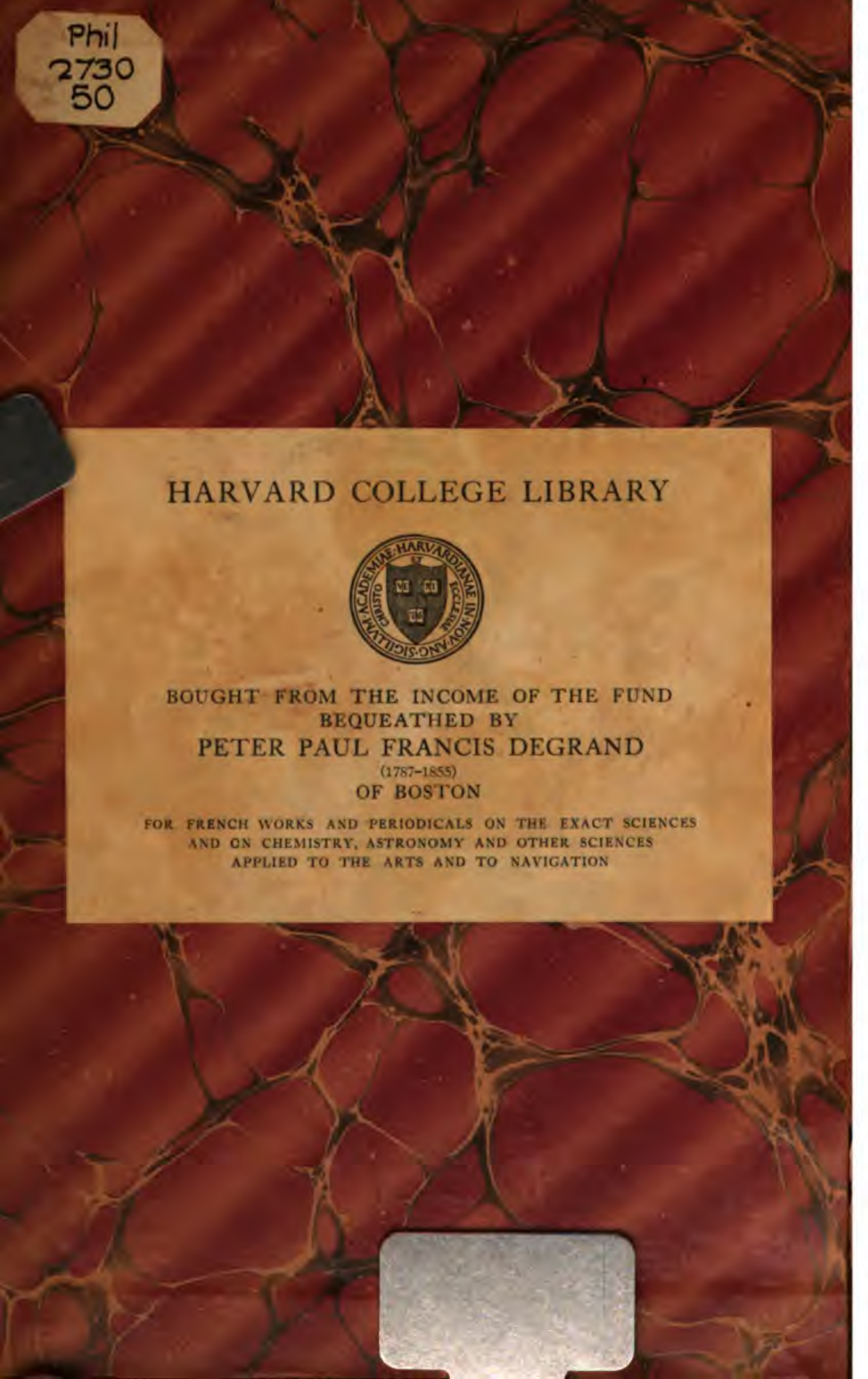

Phil
2730
50



NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

SUR LES RAPPORTS

DU PHYSIQUE

ET

DU MORAL

DE L'HOMME.

OUVRAGE POSTHUME

DE M. MAINE DE BIRAN,

PUBLIÉ

PAR M. COUSIN,

MEMBRE DE L'INSTITUT,
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES.

PARIS,

LADRANGE LIBRAIRE,

QUAI DES AUGUSTINS, N° 19.

1834

ations du conseil au préfet de p...
ment à son approbation les comptes de toute espèce qui seront
rrêtés dans le cours de chaque exercice.

5. Les hommes malades seront reçus et traités dans les hô-
itaux militaires moyennant 1 fr. 50 c. par jour.

6. Il sera accordé une somme de 40 fr. à titre de première
mise pour chaque sapeur-pompier nouvellement admis, soit
par enrôlement volontaire, soit qu'il vienne d'un des régimens
de l'armée.

TITRE II. — *Fonds destinés aux dépenses du corps, traitemens, soldes et masses.*

7. Pour subvenir aux dépenses relatives à l'entretien du corps
des sapeurs-pompiers, et aux dépenses diverses qui se rattachent
au service des incendies, il sera mis annuellement à la dispo-
sition du préfet de police, dans la caisse municipale de la ville
de Paris, une somme de 445,422 fr. 85 c., dont 354,482 fr.
85 c. affectés au paiement des traitemens, soldes et masses,
et 90,940 fr. aux dépenses d'administration, telles que caser-
nement, entretien du matériel, etc.

25. Les officiers, sous officiers et sapeurs-pompiers s...
à l'avenir, retraités d'après les bases déterminées pou...
mée; et les pensions auxquelles ils auront droit seront ...
tées sur les fonds généraux affectés au paiement des re...
de l'armée.

26. Il nous sera soumis par notre ministre secrétaire ...
au département de l'intérieur, des propositions pour la ...
dation des traitemens ou pensions auxquelles auront dr...
officiers, sous-officiers et soldats désignés soit pour la re...
soit pour la réforme, et qui ne seront pas compris dans l...
velle organisation. Le montant en sera payé par la ville de ...
à cet effet, le fonds des pensions appartenant au corps, ...
est en dépôt au Mont-de-Piété, en sera retiré pour être ...
dans la caisse municipale.

27. Les pensions et traitemens précédemment liqui...
ceux qui le seront en vertu des dispositions de l'article ...
dent, feront l'objet d'un crédit spécial porté annuellem...
budjet de la préfecture de police.

28. La masse générale d'habillement se trouvant sup...

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

SUR LES RAPPORTS

DU PHYSIQUE

ET

DU MORAL

DE L'HOMME.

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER,
RUE DE SEINE, N. 14.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS SUR LES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL DE L'HOMME.

OUVRAGE POSTHUME

DE M. MAINE DE BIRAN,

PUBLIÉ

PAR M. COUSIN.

PARIS,

LADRANGE, LIBRAIRE,

QUAI DES AUGUSTINS, N° 19.

1834.

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR.

Quelques mois après la mort de M. Maine de Biran, M. Lainé, l'ami le plus intime et l'exécuteur testamentaire de l'honorable défunt, voulut bien me charger de reconnaître et d'examiner tous les papiers déposés entre ses mains. Voici la note dans laquelle je consignai les résultats de ce scrupuleux inventaire :

« Dans un premier travail, qui a été fait chez M. Lainé par le secrétaire de M. de Biran et par moi, nous avons séparé tous les papiers placés sous nos yeux en trois classes : la première renfermant les écrits politiques de M. de Biran, c'est-à-dire les brouillons de discours prononcés à la tribune de la chambre des députés, des projets de rapports au conseil d'Etat, et des notes sur divers sujets d'administration et de politique ; la deuxième, ses écrits philosophiques ; la troisième, des cahiers de souvenirs.

« Tous les papiers de la seconde classe m'ayant été remis, un examen attentif m'a fait reconnaître les ouvrages suivans :

« 1° Le manuscrit du mémoire couronné par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut sur *l'Influence de l'habitude* ; mémoire qui est imprimé.

« 2° Le manuscrit du mémoire couronné par la même classe sur *la Décomposition de la Pensée*. Ce manuscrit, en assez bon état, compléterait aisément l'impression de ce mémoire qui avait été commencée, puis abandonnée.

« 3° Le manuscrit du Mémoire adressé à l'Académie de Berlin sur cette question : *Y a-t-il une apperception immédiate interne ? en quoi diffère-t-elle de la sensation?* Ce manuscrit est entier, et l'écriture assez belle ; mais M. de Biran a couvert les marges d'additions difficiles à déchiffrer, et qui, s'étendant souvent jusque dans le texte, le défigurent. Si l'on voulait imprimer ce mémoire, il serait sage de négliger les remarques marginales, et de s'attacher au texte primitif, que l'on ferait bien de collationner sur une copie qu'il faudrait faire prendre à Berlin du manuscrit original, déposé probablement dans les archives de l'Académie.

« 4° Le manuscrit du mémoire couronné à l'Académie de Copenhague, sur la question des *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Ce manuscrit est la minute de l'auteur, et il y en a une copie en assez mauvais état. Pour imprimer ce mémoire, il faudrait aussi se procurer une copie du manuscrit de Copenhague. L'ouvrage est long et de la plus grande importance.

« 5° Plusieurs petits écrits de dates différentes ; un discours inédit, tenu à l'académie de Bergerac, sans date ; quelques notes, également inédites, destinées à une société philosophique qui s'était formée en 1814 ; le brouillon de l'*Examen* imprimé *des leçons de M. Laromiguière* ; celui de l'article Leibnitz de la *Biographie*

universelle; des extraits en français du premier volume de mon édition de Proclus, avec un certain nombre de feuilles tout-à-fait en désordre et sans suite.

« 6° Quelques morceaux qui ne sont point de M. de Biran, et qui lui auront été communiqués ; rien d'important.

« 7° Le travail dont s'occupait M. de Biran, dans les dernières années de sa vie, était la refonte de ses deux mémoires de Berlin et de Copenhague, dans un ouvrage dont il reste deux longs fragmens parfaitement copiés : l'un sous le titre de *Recherches sur une division des faits physiologiques et philosophiques*, morceau complet; l'autre, sans titre, ne commençant qu'à la seizième page, mais appartenant évidemment au même ouvrage dont M. de Biran m'a souvent entretenu.

« 8° Un manuscrit intitulé: *Considérations sur les rapports du physique et du moral, pour servir à un cours sur l'aliénation mentale*, écrit composé à ma connaissance entre 1821 et 1822, divisé en deux parties avec une table des matières et un avant-propos; le tout fort bien copié et prêt pour l'impression. Cet ouvrage est, à mon sens, la meilleure pièce de l'auteur et la dernière expression de sa pensée. L'avant-propos très-bien fait contient une espèce d'histoire de ses travaux.

« Tel est le résultat de l'examen des papiers qui m'ont été remis par M. Lainé. Ces divers manuscrits pourraient et devraient servir à une édition complète des Œuvres philosophiques de M. de Biran. Voici quelles seraient mes idées à cet égard :

« Cette édition pourrait avoir quatre volumes : le

premier contiendrait, avec une introduction sur la personne et les travaux de M. de Biran, les deux Mémoires couronnés à l'Institut de France, dont l'un a été imprimé en totalité, et l'autre aux trois quarts; le second volume, les deux Mémoires de Berlin et de Copenhague, tels qu'ils ont été composés d'abord; le troisième, les deux morceaux dont il a été parlé à l'article 7, comme fragmens importans d'un tout inachevé; le quatrième, le traité des *Rapports du physique et du moral*, avec les meilleurs des petits écrits mentionnés dans l'article 5.

« S'il y avait quelque obstacle à cette édition complète, on pourrait au moins imprimer immédiatement le dernier ouvrage de M. de Biran, savoir : les *Considérations sur les rapports du moral et du physique*. Il est certain que l'intention de M. de Biran était de publier cet ouvrage le plus tôt possible; le manuscrit, comme je l'ai dit, est visiblement préparé pour l'impression; sa publication serait un véritable service rendu à la philosophie et une pierre d'attente au monument que méritent les travaux de M. de Biran. Paris, 15 août 1825. »

Ni l'une ni l'autre de ces deux propositions souvent renouvelées ne fut acceptée, et je dus rendre tous les papiers qui m'avaient été confiés, excepté le manuscrit des *Rapports du physique et du moral* que M. Lainé voulut bien me permettre de garder, et qui me paraissait pouvoir suffire, à tout évènement, avec l'*Examen des leçons de M. Laromiguière* et l'*article sur Leibnitz*, à sauver du naufrage la mémoire de M. de Biran. C'est cet

écrit que je me hasarde à publier aujourd'hui. Je le considère comme le résumé de tous les ouvrages de l'auteur. Non-seulement il en renferme toutes les idées fondamentales, mais il en reproduit même les meilleurs chapitres intégralement ou en abrégé. Il est dégagé de ces tâtonnemens laborieux qui, dans les premiers mémoires, attestent la fermentation un peu confuse d'un esprit qui invente et l'embarras d'un penseur qui cherche sa route et ne l'a point encore trouvée. Ici, M. de Biran, arrivé à son entier développement, pose son but plus nettement, et y marche d'un pas plus ferme. C'est son dernier mot sur le sujet constant des méditations de toute sa vie. J'y ai joint l'*Examen des leçons de M. Laromiguière* et l'article LEIBNITZ, où la main d'un maître est si sensiblement empreinte, ainsi qu'une *Réponse* à des objections qui lui avaient été faites par notre savant ami M. Stapfer. Cette *Réponse* suppose une théorie parfaitement arrêtée. Je ne crains donc pas d'affirmer que ce volume renferme M. de Biran presque tout entier. Le voilà tel que je l'ai connu; et, à défaut d'une édition complète de tous ses ouvrages, qui eût été si désirable, cette publication le présente à l'Europe philosophique, à peu près tel qu'il aurait pu s'y présenter lui-même.

Puisque je lui sers d'introducteur, il me semble que je ne puis me dispenser de placer ici quelques mots qui aident le lecteur à s'orienter dans ce volume et dans une doctrine compliquée et obscure en apparence, et pourtant très-simple dans son principe et son caractère général.

Le premier mérite de cette doctrine est son incontestable originalité. De tous mes maîtres de France (1), M. de Biran, s'il n'est pas le plus grand peut-être, est assurément le plus original. M. Laromiguière, tout en modifiant Condillac sur quelques points, le continue. M. Royer-Collard vient de la philosophie écossaise qu'avec la rigueur et la puissance naturelle de sa raison il eût infailliblement surpassée, s'il eût suivi des travaux qui ne sont pas la moins solide partie de sa gloire. Pour moi, je viens à la fois et de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande. M. de Biran seul ne vient que de lui-même et de ses propres méditations.

Disciple de la philosophie de son temps, engagé dans la célèbre société d'Auteuil, produit par elle dans le monde et dans les affaires (2), après avoir débuté sous ses auspices par un succès brillant en philosophie, il s'en écarte peu à peu sans aucune influence étrangère; de jour en jour il s'en sépare davantage, et il arrive enfin à une doctrine diamétralement opposée à celle à laquelle il avait dû ses premiers succès.

En l'an VIII (1800), la classe des sciences morales et

(1) Voyez la préface de la nouvelle édition des *Fragmens philosophiques*, p. XXXIV.

(2) Il fut nommé d'abord sous-préfet à Bergerac, dans le département de la Dordogne, son pays; puis membre du corps législatif, où il fit partie de la fameuse commission, que composaient avec lui MM. Lainé, Raynouard, Gallois et Flaugergues. Sous la restauration, il fut député et conseiller d'État. Il était correspondant de l'Institut et de l'Académie de Berlin.

et politiques de l'Institut où régnait l'école de Condillac, mit au concours, pour prix de philosophie, l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Maine de Biran traita ce sujet dans la doctrine qui dominait, mais avec la finesse d'observation qui déjà le caractérise. Son Mémoire fut couronné en 1802. C'est le livre de l'*Habitude* qui fit à cette époque la réputation de l'auteur.

Voilà, ce semble, un homme bien engagé dans un système et par l'amour-propre et par la reconnaissance.

Dans l'an XI (1803), la même classe proposa pour sujet de prix la question suivante : « Comment on doit décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître ? » Maine de Biran concourut encore. Les mêmes juges attendaient du même concurrent les mêmes principes. Loin de là, Maine de Biran fit à cette question une réponse qui trahissait une direction nouvelle.

Que s'était-il passé dans l'esprit du jeune lauréat? Quelle lumière lui était venue, et de quel côté de l'horizon philosophique? Elle n'avait pu lui venir ni de l'Ecosse ni de l'Allemagne; il ne savait ni l'anglais ni l'allemand. Nul homme, nul écrit contemporain n'avait pu modifier sa pensée; elle s'était modifiée elle-même par sa propre sagacité. A force de méditer la doctrine du jour, le disciple de Cabanis et de Tracy avait fini par en entrevoir l'insuffisance, par sentir le besoin et reconnaître la réalité d'un élément essentiellement distinct de la sensation. C'était une sorte de défection; et ce qui honore singulièrement les

juges et témoigne en eux d'un sincère amour de la vérité, c'est qu'ils couronnèrent en 1805 le nouveau Mémoire qui, sous les formes les plus polies, leur annonçait un adversaire. Ce fait m'a paru trop honorable à la philosophie pour ne pas être mentionné.

Le germe contenu dans ce Mémoire, Maine de Biran a passé sa vie entière à le développer.

Dans ce Mémoire il n'y a qu'une seule idée, et Maine de Biran n'a jamais eu que celle-là. Cette idée, confuse encore et timidement avancée dans ce Mémoire de 1805, il la reproduit déjà plus dégagée et plus précise dans le Mémoire couronné en 1807 à l'Académie de Berlin (1), sur l'apperception immédiate interne, comme distincte de la sensation; il la reproduit, de plus en plus nette et vive, dans le Mémoire couronné plus tard à l'Académie de Copenhague, sur les rapports du physique et du moral. Depuis, tous ses écrits n'ont été que des remaniemens de ces trois Mémoires. Quelle est donc l'idée qui a suffi à toute cette vie, à toute une destinée philosophique?

Cette idée n'est pas autre chose que la réintégration

(1) A parler rigoureusement, le Mémoire de M. de Biran eut seulement l'accessit; mais l'Académie exprima ses regrets que, le Mémoire qui lui avait été envoyé étant anonyme, cette circonstance l'empêchât d'accorder un prix à l'auteur. Le prix fut décerné à M. Suabedissen, qui depuis s'est fait connaître honorablement en philosophie. Voyez les mémoires de l'Académie de Berlin, 1804-1811, p. 8. L'année où le prix fut décerné est 1807 et non pas 1809, comme le dit M. de Biran dans sa préface, page 5.

de l'élément actif avec le cortège entier de ses conséquences.

La philosophie régnante engendrait successivement toutes nos facultés, comme toutes nos idées, de la sensation, qu'elle expliquait par l'excitation du cerveau produite par les impressions faites sur les organes. L'homme n'était plus qu'un résultat de l'organisation, et toute la science de l'homme un appendice de la physiologie. Maine de Biran a successivement démontré que ce n'était là qu'un amas d'hypothèses, et qu'en revenant à l'observation et à l'expérience, on trouvait parmi tous les faits réels qui doivent composer une vraie science de l'homme, un fait tout aussi réel que les autres, qui se mêle sans doute à la sensation, mais qui n'est point explicable par elle, qui a des conditions organiques, mais qui est distinct et même indépendant de l'organisme, à savoir, l'activité; et cette activité, il l'a discernée de tout ce qui n'est pas elle; il a remonté à sa source; il l'a suivie dans tous ses développemens; il lui a restitué son rang dans la vie intellectuelle; et de cet ensemble d'idées et de vues est sortie une théorie plus ou moins étendue, mais profonde, très vraie en elle-même, indestructible dans ses bases, et qu'une philosophie complète doit recueillir et mettre à sa place.

Voici la série de vérités expérimentales dans lesquelles on peut renfermer cette théorie. Je suis forcé d'exprimer ici ces vérités dépouillées des observations qui les expliquent, et que l'on trouve abondamment dans les écrits de M. de Biran :

1° La vraie activité est dans la volonté;

2° La volonté c'est la personnalité et toute la personnalité, le moi lui-même;

3° Vouloir c'est causer, et le moi est la première cause qui nous est donnée.

Ces trois points sont le fond de la théorie de M. de Biran; ils sont contenus dans un seul et même fait, que chacun de nous peut répéter à tous les instans, l'effort musculaire.

Dans tout effort musculaire il y a : 1° une sensation musculaire plus ou moins vive, agréable ou pénible; 2° l'effort qui la produit. La sensation musculaire ne vient pas seulement à la suite de l'effort; la conscience atteste qu'elle est produite par l'effort, et que le rapport qui les lie n'est pas un rapport de simple succession, mais un rapport de la cause à l'effet. Et il n'y a besoin ici ni du raisonnement, ni même du langage : pour apercevoir l'effort musculaire, il suffit de le produire. Nous pouvons bien ignorer comment l'effort produit la sensation, mais nous ne pouvons pas douter qu'il ne la produise; et quand même nous saurions comment il la produit, nous ne saurions pas avec plus de certitude qu'il la produit : notre conviction n'en serait pas même augmentée. Mais nul ne fait effort qui ne veut le faire, et il n'y a pas d'effort involontaire. La volonté est donc le fond de l'effort, et la cause est ici une cause volontaire. D'autre part, c'est nous qui faisons l'effort; nous nous l'imputons certainement à nous-mêmes, et la volonté qui en est la cause est notre volonté propre. La personne, la volonté, la cause, sont donc identiques

entre elles. Le moi nous est donné dans la cause et la cause dans le vouloir. Otez le vouloir, c'est-à-dire l'effort, il n'y a plus rien, et le fait entier disparaît.

Ce fait, profondément étudié et amené à une évidence irrésistible, est le principe de la théorie de M. de Biran. Cette théorie éclaire de toutes parts et la philosophie et l'histoire de la philosophie.

D'abord, sans sortir du fait même de l'effort musculaire, déjà on y puise de vives lumières. Le moi y étant sous le type de la volonté, et la liberté étant le caractère même de la volonté, la liberté du moi est identique à son existence et immédiatement aperçue par la conscience. La voilà donc placée au-dessus de tous les sophismes, puisqu'elle est soustraite au raisonnement.

Il en est de même de la spiritualité du moi. Au lieu de tant de raisonnemens qui ne valent guère mieux pour que contre, la spiritualité du moi nous apparaît ici dans son unité et son identité, unité et identité qui sont encore des apperceptions immédiates de conscience. Dans la continuité de l'effort, le moi se sent toujours vouloir et toujours agir; et il se sent la même volonté et la même cause, alors même que les effets voulus et produits varient. Ce moi identique et un, distinct de ses effets variables, ne tombe ni sous les sens ni sous l'imagination; il s'aperçoit lui-même directement dans la continuité de son activité qui est pour lui la continuité même de son existence; il existe donc incontestablement pour lui-même d'une existence qui échappe à l'imagination et aux sens : c'est là l'existence spirituelle. Nul raisonnement ne peut procurer cette certitude, comme aussi

nul raisonnement ne peut ni la détruire ni l'ébranler.

Voilà donc le spiritualisme rétabli dans la philosophie sur la base même de l'expérience; mais ce n'est pas un spiritualisme extravagant et sans rapport avec le monde que nous habitons; car l'esprit que nous sommes, le moi nous est donné dans un rapport dont il forme le premier terme, mais dont le second terme est une sensation, et une sensation qui se localise dans tel ou tel point du corps. Ainsi, l'esprit nous est donné avec son contraire, le dehors avec le dedans, la nature en même temps que l'homme.

Condillac et ses disciples expliquent toutes nos facultés par la sensation, c'est-à-dire par l'élément passif. Pour eux, l'attention est la sensation devenue exclusive; la mémoire, une sensation prolongée; l'idée, une sensation éclaircie. Mais qui éclaircit la sensation pour la convertir en idée? Qui retient ou rappelle la sensation pour en faire un ressouvenir? Qui considère isolément la sensation pour la rendre exclusive? Si la sensibilité a sa part dans nos facultés, la volonté y a la sienne aussi. Une sensation devenue exclusive par sa vivacité propre n'est pas l'attention qui s'y applique, et sans laquelle plus la sensation serait exclusive et moins elle serait aperçue. La sensation sollicite souvent la volonté; mais loin de la constituer, elle l'étouffe, quand elle prédomine. Il y a sans doute des souvenirs qui ne sont que des échos de la sensation, des images qui reviennent involontairement sous les yeux de l'imagination; c'est là la mémoire animale en quelque sorte; mais il y a une autre mémoire où la volonté intervient.

Souvent nous allons chercher dans le passé tel souvenir qui nous échappe, nous le ranimons à moitié évanoui, nous lui donnons de la précision et de la consistance, et il y a une mémoire volontaire comme il y a une mémoire passive. La conscience elle-même qui semble ce qu'il y a de plus involontaire, la conscience a pour condition un degré quelconque d'attention; or l'attention c'est la volonté. Dans le berceau même de la vie intellectuelle, nous retrouvons donc la volonté; nous la retrouvons partout où nous sommes, partout où est déjà la personne humaine, le moi.

Si la volonté explique presque toutes nos facultés, elle doit expliquer presque toutes nos idées. La plus féconde de toutes, celle sur laquelle repose la métaphysique est assurément l'idée de cause: ici ce n'est plus une hypothèse, c'est l'idée la plus certaine recueillie dans un fait primitif, évident par lui-même, la volition. Par là le faux dogmatisme est frappé à sa racine aussi bien que le scepticisme, et là lumière la plus haute se trouve empruntée à la source la plus pure, celle de l'expérience intérieure.

Dès que la volonté est bien conçue comme la personnalité elle-même, une foule de questions curieuses et obscures, sur lesquelles on dispute depuis long-temps, s'éclaircissent. On cherche encore l'explication du sommeil et de la veille, qui souvent se ressemblent si fort. Le somnambulisme est devenu un des problèmes de notre époque. La controverse dure encore sur la nature des animaux, et plusieurs écrits célèbres (1) sont loin

(1) Voyez les Traités de Pinel et de M. Broussais.

d'avoir terminé le débat du vrai caractère de la folie. Toutes ces questions se résolvent d'elles-mêmes dans la théorie de M. de Biran. La veille, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté; le sommeil, dans ses degrés divers, est l'affaiblissement de l'état volontaire; le sommeil absolu en serait l'abolition complète. Le somnambulisme est un état où la volonté ne tient plus les rênes, et où toutes nos facultés et surtout l'imagination et les sens ont encore leur exercice, mais leur exercice déréglé, sans liberté, sans conscience, et par conséquent sans mémoire. Pour concevoir l'animal, il suffit à l'homme de faire abstraction de sa volonté et de se réduire à la sensibilité et à l'imagination. Tout ce qui n'est pas volontaire en nous est animal, et l'homme retombe à l'état d'animalité toutes les fois qu'il abdique l'empire de lui-même. Comme beaucoup d'hommes sommeillent pendant la veille ordinaire, ainsi nous sommes des animaux pendant une très-grande partie de notre vie. Enfin, qu'une cause quelconque, morale ou physique, détruise notre liberté, cette liberté étant précisément notre vraie personnalité, le même coup qui frappe la liberté en nous, emporte l'homme, et ne laisse qu'un automate où s'exécutent encore les fonctions organiques et même intellectuelles, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience ni la responsabilité. Nous devenons comme étrangers à nous-mêmes : nous sommes hors de nous ; c'est là l'aliénation (*alienus a se*), la démence (*amens*, *a mente*), la folie dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté.

Que d'absurdités n'a-t-on pas entassées sur la question du langage et des signes? L'école théologique, pour abaisser l'esprit humain, prétend que Dieu seul a pu inventer le langage! Mais la difficulté n'est pas d'avoir des signes: les sons, les gestes, notre visage, tout notre corps, expriment nos sentimens instinctivement et souvent même à notre insu: voilà les données primitives du langage, les signes naturels que Dieu n'a faits que comme il a fait toutes choses. Maintenant, pour convertir ces signes naturels en véritables signes et instituer le langage, il faut une autre condition; il faut qu'au lieu de faire de nouveau tel geste, de pousser tel son instinctivement comme la première fois, ayant remarqué nous-mêmes que d'ordinaire ces mouvemens extérieurs accompagnent tel ou tel mouvement de l'ame, nous les répétions volontairement, avec l'intention de leur faire exprimer le même sentiment. La répétition volontaire d'un geste ou d'un son produit d'abord par instinct et sans intention, telle est l'institution du signe proprement dit, du langage. Cette répétition volontaire est la convention primitive sans laquelle toute convention ultérieure avec les autres hommes est impossible; or il est absurde d'employer Dieu pour faire cette convention première à notre place: il est évident que nous seuls pouvons faire celle-là. L'institution du langage par Dieu recule donc et déplace la difficulté et ne la résout pas. Des signes inventés par Dieu, seraient pour nous non des signes, mais des choses qu'il s'agirait ensuite pour nous d'élever à l'état de signes, en y attachant telle ou telle signification. Le langage est une institution de la volonté, travaillant sur

l'instinct et la nature. Mais ôtez la volonté, il n'y a plus de répétition libre possible d'aucun signe naturel, il n'y a plus de vrais signes possibles, et la sensibilité toute seule n'explique pas plus le langage que l'intervention de Dieu. Enfin ôtez la volonté, c'est-à-dire le sentiment de la personnalité, la racine du *Je* est enlevée ; il n'y a plus de sujet, ni par conséquent d'attribut ; il n'y a plus de verbe, expression de l'action et de l'existence : il n'est pas plus au pouvoir de Dieu qu'il n'appartient aux sens et à l'imagination, de nous en suggérer la moindre idée.

La théorie de M. de Biran touche à tout, renouvelle tout, jusqu'à l'histoire des systèmes philosophiques ; j'entends l'histoire des systèmes modernes, les seuls dont s'occupât la philosophie française à cette époque.

M. de Biran est le premier en France qui ait réhabilité la gloire de Descartes, presque supprimée par le dix-huitième siècle, et qui ait osé regarder en face celle de Bacon. Le précepte fondamental de Bacon est de faire abstraction des causes, et de s'en tenir à la recherche des faits et à l'induction des lois; et cela suffit ou peut suffire jusqu'à un certain point dans les sciences physiques ; mais en philosophie, négliger les causes, c'est négliger les êtres ; c'est, par exemple, dans l'étude de l'homme, faire abstraction du fond même de la nature humaine, de la racine de toute réalité, du moi, sujet propre de toutes les facultés qu'il s'agit de reconnaître, parce qu'il est la cause de tous les actes dont ces facultés ne sont que la généralisation. C'est Bacon qui, en détournant la philosophie de la recherche des causes, l'a sé-

parée de la réalité, et l'a condamnée à des observations sans profondeur et à des classifications artificielles. Locke, qui admettait deux sources d'idées, la sensation et la réflexion, eût pu, s'il eût été fidèle à sa théorie, trouver dans la réflexion toute la vie intellectuelle et morale de l'homme ; mais il emprunte beaucoup moins à la réflexion qu'à la sensation. Bientôt, entre les mains de Condillac, la réflexion devient une simple modification de la sensation, et l'homme de la sensation sans activité véritable, sans volonté, sans puissance propre, sans personnalité, n'est plus qu'un fantôme hypothétique, une abstraction, un signe. De là le nominalisme de M. de Tracy, ou bien encore cette physiologie systématique qui, poursuivant dans l'organisation les classifications à moitié verbales d'une idéologie arbitraire, n'aboutit qu'à fonder des hypothèses sur des hypothèses. M. de Biran a été le premier et le plus solide adversaire de toute l'école sensualiste et physiologiste, dont il a mis à nu la fausse méthode et les chimériques prétentions.

Descartes est pour lui le créateur de la vraie philosophie. En effet *je pense, donc je suis*, est et sera toujours le point de départ de toute saine recherche philosophique. La *pensée*, le *cogito* de Descartes, est la conscience dans notre moderne langage. Descartes a très-bien vu que la conscience seule éclaire à nos yeux l'existence et nous révèle notre personnalité. Son tort est de n'avoir pas recherché et de n'avoir pas su reconnaître la condition de toute vraie pensée, de toute conscience, et à quel ordre de phénomènes est at-

taché le sentiment de la personnalité. Si au lieu de dire vaguement : *Je pense, donc je suis*, Descartes eût dit : *Je veux, donc je suis*, il eût posé d'abord un moi, cause de ses actes, au lieu d'une ame substance de ses modes, une personnalité, non seulement distincte comme la pensée de l'étendue, mais douée d'une énergie capable de suffire à l'explication de toutes ses opérations et de toutes ses idées, sans qu'on ait besoin de recourir à l'intervention divine; et il eût arrêté peut-être l'école cartésienne sur la pente glissante qui entraîne tout spiritualisme au mysticisme. Mais une fois la nature propre du moi et sa puissance causatrice méconnues, il était assez naturel que Mallebranche appelât à son secours l'efficace divine pour expliquer des opérations inexplicables par la seule pensée, et que Spinosa rapportât à une substance étrangère, avec l'étendue, une pensée sans volonté, sans puissance, sans individualité réelle.

Le point de vue de M. de Biran l'élevait naturellement à l'intelligence de celui de Leibnitz. Aussi s'est-il complu à remettre en honneur ce grand nom. Pour la première fois en France, depuis un siècle, ce nom qui ne semblait plus appartenir qu'aux sciences mathématiques, reparut avec éclat dans la philosophie; et la monadologie, jusque-là reléguée parmi des hypothèses surannées par l'école la plus hypothétique qui fut jamais, de nouveau examinée à la lumière de la vraie méthode, fut déclarée contenir plus de vérités d'expérience que toute la philosophie du dix-huitième siècle. Il est curieux de voir M. de Biran retrouver toutes ses

idées dans quelques phrases de Leibnitz. En voici une, par exemple, que M. de Biran a plusieurs fois citée, et qu'en effet la plus longue méditation épuiserait difficilement :

« Pour éclaircir l'idée de substance, il faut remonter « à celle de force ou d'énergie... La force active ou « agissante n'est pas la puissance nue de l'école; il ne « faut pas l'entendre en effet, ainsi que les scholasti« ques, comme une simple faculté ou possibilité d'agir, « qui, pour être effectuée ou réduite à l'acte, aurait « besoin d'une excitation venue du dehors, et comme « d'un *stimulus* étranger. La véritable force active ren« ferme l'action en elle-même; elle est entéléchie, « pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte « déterminé ou effectué: cette énergie contient ou en« velopppe l'effort (*conatum involvit*). »

Cette phrase si riche et si pleine est cachée dans le coin d'un petit écrit, où Leibnitz ne se proposait pas moins que de réformer toute la philosophie en réformant la notion de substance, c'est-à-dire en donnant pour caractéristique à cette notion celle de cause, que, par des raisons diverses, Descartes et Locke avaient presque également négligée ou méconnue (1).

Voici un autre passage d'un caractère moins absolu et moins élevé, qui semble appartenir à M. de

(1) Opera Leibn., éd. Dutens, tom. 2, pag. 18. De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ.

Biran lui-même (1) : « La force peut être conçue très-distinctement (*distincte intelligi*) ; mais elle ne peut être expliquée par aucune image (*non explicari imaginabiliter*). »

Leibnitz distingue partout la pure impression organique, qui relève de la physique générale, la sensation proprement dite, qui constitue la vie animale, et l'apperception de conscience, qui constitue la vie intellectuelle. Il caractérise parfaitement cette apperception de conscience, ou « connaissance réflexive de notre état intérieur, connaissance qui n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame (2). » Il parle ailleurs « d'actes réfléchis, en vertu desquels nous pensons l'être qui s'appelle moi... En nous pensant nous-mêmes, nous pensons en même temps l'être, la substance, l'esprit et Dieu lui-même, en concevant comme infini ce qui est fini en nous (3). »

Ainsi l'apperception de conscience nous donne la connaissance du moi, substance et cause tout ensemble, force simple, monade, qui se développe par l'activité,

(1) Opera Leibn., tom. 2, 2e partie, p. 49. De ipsâ naturâ sive de vi insitâ, § 7.

(2) Opera Leibn., tom. 2, 1e partie, p. 33. Principes de la nature et de la grace.

(3) ... *Actus reflexos... quorum vi istud cogitamus quod ego appellatur.., nosmetipsos cogitantes de ente, substantia... de immateriali et ipso deo cogitamus*...Principia philosophiæ, sive theses in gratiam principis Eugenii. Opera Leibn., tom. 2, 1e partie, p. 24.

activité qui se manifeste par l'effort. C'est bien là la théorie de M. de Biran; mais ce n'est encore que le commencement du système de Leibnitz; et ce système est, selon moi, bien plus solide qu'il ne semble au premier coup d'œil. Ma conviction est que la psychologie la plus sévère, en partant de l'apperception de conscience, de la cause personnelle, de la monade moi, peut arriver très-légitimement à un non moi, dont la seule notion serait celle de cause impersonnelle, de force encore et par conséquent de monade, pour s'élever jusqu'à la cause des causes, la monade première, de manière à justifier non-seulement le fondement de la monadologie, mais la monadologie tout entière, et peut être aussi l'harmonie préétablie bien comprise. En effet, selon la monadologie, toutes les monades agissent et influent les unes sur les autres; mais quelle est la nature de cette action? C'est ici qu'il faut bien entendre Leibnitz. L'action d'une monade sur une autre ne peut pas aller jusqu'à changer la nature de cette monade, c'est-à-dire, dans le système donné, son activité propre; ce qu'elle devrait faire, pour être la cause de ses déterminations. Elle n'est pas la cause de ses déterminations, mais seulement de ses perceptions, et, comme nous dirions aujourd'hui, de ses sensations. Les déterminations d'un être qui est une cause véritable n'appartiennent qu'à lui; mais il n'en est pas ainsi de ses sensations: celles-ci lui viennent du dehors, et sont l'effet de l'action des autres êtres ou causes extérieures. Une saine philosophie peut très-bien maintenir tout cela. L'univers en agissant sur moi n'y produit aucune

opération, aucune volition ; l'univers entier ne m'atteint qu'à travers l'organisme ; il ne peut donc me donner que des sensations, lesquelles limitent mes opérations et ne les constituent pas, mais à l'occasion desquelles il arrive aussi que ma puissance personnelle entre en exercice et se développe, sans que jamais le monde extérieur puisse être appelé la cause de ce développement. Ici s'applique encore la grande maxime : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus* : le moi, la cause personnelle et libre se développe par sa propre vertu et par ses propres lois. Il en est de même de la cause impersonnelle, du non moi, de la nature extérieure qui a ses forces et ses lois aussi, que toute mon action ne peut pas changer. Je puis, il est vrai, modifier l'action des corps comme la leur modifie la mienne ; mais ces modifications mêmes s'accomplissent en vertu des lois qui gouvernent les corps. Tous les êtres, toutes les forces agissent donc les unes sur les autres, mais dans certaines limites. Comme toutes les forces se ressemblent, leurs lois sont plus semblables aussi qu'on ne le pense, et parce qu'elles se ressemblent, elles s'accordent. Cette concordance, établie d'abord par celui qui a tout fait avec poids et mesure, est l'harmonie préétablie. Ainsi entendue, l'harmonie préétablie est une conséquence de la monadologie ; tandis qu'autrement, si on suppose qu'elle exclue toute influence réciproque des monades, elle est en contradiction manifeste avec la monadologie, dont le principe est l'action perpétuelle des monades ; action qui apparemment ne se dissipe point, et qui, dans ses

effets, forme nécessairement les perceptions des diverses monades, lesquelles perceptions sont leurs représentations et réfléchissent pour chacune d'elles l'univers entier. Il n'y a donc aucune contradiction, comme on l'a prétendu, et comme l'a trop répété M. de Biran ; il y a au contraire une liaison intime entre la monadologie et l'harmonie préétablie. Peut-être cette liaison n'est-elle pas assez marquée dans les ouvrages de Leibnitz, qui ne sont que des fragmens ; mais elle ne pouvait pas ne pas exister dans cette vaste intelligence où la variété la plus riche s'alliait à la plus puissante unité. Les disciples n'ont jamais pu venir à bout de bien expliquer la pensée du maître, et ils ont fini presque par l'abandonner. On y revient aujourd'hui de toutes parts. Schelling, en décrivant l'harmonie des lois de l'esprit humain et des lois de la nature, ne se doutait pas qu'il ne faisait autre chose que développer une idée de Leibnitz ; et l'auteur de cet écrit, après avoir lu Leibnitz comme tout le monde, ne l'a compris qu'après être arrivé de son côté à peu près aux mêmes résultats par une autre méthode (1). Nous n'entendons guère que nos propres pensées. J'avoue encore qu'il m'a fallu l'éclectisme pour reconnaître et goûter la direction éclectique répandue dans tous les ouvrages de Leibnitz. A mesure que j'avance, ou crois avancer en philosophie, il me semble que je vois plus clair dans la pensée de ce grand homme, et tout mon progrès con-

(1) Voyez le système développé dans les *Fragmens philosophiques*, 1e et 2e préface, et dans le cours de philosophie de 1828.

siste à le mieux comprendre. M. de Biran, au point où il s'est arrêté, n'a bien saisi du système entier de Leibnitz que la partie qu'éclairait à ses yeux sa propre théorie; mais cette partie est la clé de toutes les autres, et ceux qui pénètreront un jour plus avant dans le sanctuaire, ne devront point oublier que c'est M. de Biran qui les y a introduits, et qui a donné le flambeau qui illumine tout l'édifice.

Mais s'il y a dans le dogmatisme de Leibnitz des hauteurs moins accessibles à la psychologie de M. de Biran, elle était singulièrement faite pour se mesurer avec avantage contre le scepticisme de Hume et lui enlever son dernier retranchement, en réfutant d'une manière victorieuse le fameux *Essai sur l'idée de pouvoir* (1). On sait que Locke, après avoir affirmé dans un chapitre sur l'*idée de cause et d'effet* que cette idée nous est donnée par la sensation, s'avise dans un chapitre différent sur *la puissance* d'une toute autre origine, bien qu'il s'agisse au fond de la même idée; il trouve cette origine nouvelle dans la réflexion appliquée à la volonté, et il prend pour exemple la volonté de remuer certaines parties de notre corps, volonté qui produit effectivement le mouvement, et nous suggère l'idée de pouvoir. Cette théorie de Locke est le germe de la théorie de M. de Biran; j'en ai fait voir ailleurs les rapports et les différences (2). Hume n'était pas homme à accepter la première explication, et il a par-

(1) Hume, *Essais sur l'entendement*, essai septième.

(2) Cours de 1829, t. 2. leç. 19e.

faitement établi que l'idée de cause ne peut pas venir de la sensation ; sur ce point il est accablant; il a condamné à jamais le sensualisme au scepticisme. Examinant ensuite la seconde explication de Locke, il essaie d'en venir à bout comme de la première par une suite d'argumens très-spécieux contre lesquels Reid s'est contenté de protester au nom du sens commun et de la croyance générale de l'humanité. Mais cette protestation ne pouvait être qu'une sorte d'acte conservatoire, en attendant un examen plus approfondi. C'est cet examen qu'a institué M. de Biran. Il lutte corps à corps avec le redoutable sceptique, le poursuit dans tous ses replis, et lui oppose une analyse tout aussi déliée, mais plus solide que la sienne. Selon nous, cette argumentation ne laisse rien à désirer ni à répliquer. On ne peut pas mieux exposer la vanité de l'argument fondamental de Hume qui a fait une si grande fortune, savoir, que pour être certain que notre volonté est la cause de tel ou tel mouvement des muscles, il faudrait connaître *comment* ce mouvement est produit, la nature de l'ame qui veut et qui cause, la nature du corps où l'effet volontaire a lieu, et le rapport de ces deux natures entre elles. M. de Biran montre à merveille quelle absurdité il y aurait de subordonner ainsi la certitude irrécusable des faits, et des faits les plus évidens de tous, ceux de conscience, à une certitude d'un tout autre ordre, qui probablement ne pourra jamais être obtenue, et qui, le fût-elle, ne pourrait rien ajouter à la première ; car, quand je saurais comment je meus mon bras, je ne serais pas plus sûr que je le meus réellement. Mais cette

polémique est trop serrée pour qu'il soit possible d'en détacher quelques anneaux ; il faut en embrasser la chaîne entière, et nous renvoyons au livre même de M. de Biran tous ceux qui auraient pu se laisser séduire par les argumens de Hume, et par la théorie célèbre qui prétend expliquer la relation de la cause à l'effet par le principe de l'association des idées, théorie fantastique qui donne un démenti à la croyance universelle et aux faits, théorie destructive de toute vraie métaphysique, et à laquelle le successeur infidèle de D. Stewart et de Reid, homme d'esprit, philosophe assez médiocre, Th. Brown a donné en Angleterre et même en Ecosse et jusqu'en Amérique, une déplorable popularité (1).

Telle est la doctrine de M. de Biran : je crois en avoir fait ressortir tous les points saillans et le caractère fondamental. Je me flatte que si l'auteur était là, il reconnaîtrait que je ne lui ai rien ôté. Je me rends du moins cette justice à moi-même que de toutes les idées de quelque importance qu'il m'est possible de rapporter directement ou même indirectement à M. de Biran, à ses écrits ou à sa conversation, je n'en aperçois plus une que je ne lui aie ici fidèlement et religieusement restituée. Or cette doctrine, telle que je viens de l'exposer, je l'adopte et l'adopte sans réserve. Jusque-là et dans ces limites, elle me paraît inattaquable, aussi exacte que profonde.

(1) *Lectures on the philosophy of the human mind*, 1820. Il en a paru en 1833 une septième édition ; et on en a fait en Amérique un abrégé qui sert de base à la plupart des cours de philosophie.

Mais M. de Biran a-t-il eu la sagesse de la retenir dans ces limites? Après m'être complu à relever le bien, qu'il me soit permis aussi de ne pas taire le mal, dans l'intérêt suprême de la vérité et de la bonne cause philosophique.

M. de Biran a cru pouvoir tirer toute la philosophie de la doctrine que nous venons d'exposer. Mais cette doctrine est purement psychologique; or, pour réussir à tirer toute la philosophie de la psychologie, la première condition est que la psychologie elle-même soit complète, qu'elle reproduise tous les faits de conscience; sans quoi les lacunes des prémisses psychologiques se retrouveront nécessairement dans les conclusions ontologiques, et plus tard dans les vues historiques.

La psychologie de l'école sensualiste n'a abouti et ne pouvait aboutir qu'au nominalisme ou au matérialisme.

En face de la sensation, M. de Biran a replacé la volonté. La volonté constitue un ordre de faits distinct de celui des faits sensitifs, et qui, enrichissant la psychologie, doit agrandir la philosophie. Non-seulement M. de Biran a reconnu ces nouveaux faits de conscience, mais il les a mis à leur vraie place; il a prouvé que ces faits, si négligés dans la philosophie du dix-huitième siècle, sont précisément la condition de la connaissance de tous les autres; il les a saisis et présentés sous leur type le plus frappant, l'effort musculaire où éclate irrésistiblement le caractère de la volonté, son énergie productrice, et la relation de la cause à l'effet. Voilà donc deux ordres de faits : 1° les faits sensitifs, qui tout seuls n'arriveraient pas à la conscience; 2° les

faits actifs et volontaires, dont l'apperception directe et immédiate rend seule possible l'apperception des autres phénomènes. Maintenant ces deux ordres de faits épuisent-ils tous les faits de conscience? C'est là la prétention de M. de Biran. Selon moi, cette prétention est une illusion, une erreur fondamentale qui vicie la psychologie de M. de Biran, et qui, y introduisant une lacune énorme, a d'avance enchaîné toute sa philosophie dans un cercle qu'elle n'a pu franchir ensuite que par des hypothèses.

Il suffit en effet de l'observation la moins clairvoyante, pourvu qu'elle ne soit point aveuglée par l'esprit de système, pour reconnaître dans la conscience, à côté des faits sensibles et des faits volontaires, un troisième ordre de faits tout aussi réel que les deux autres, et qui en est parfaitement distinct : je veux parler des faits rationels proprement dits.

Que la volonté soit la condition de l'exercice de toutes nos facultés, j'en tombe d'accord; comme M. de Biran accorde aussi que les sens sont la condition de l'exercice de la volonté. Mais nier ou négliger l'entendement, parce que l'entendement a pour condition de son exercice la volonté, c'est, j'en demande bien pardon à mon ingénieux et savant maître, un vice d'analyse tout aussi grave que de nier ou négliger la volonté parce qu'elle est liée à la sensibilité.

Je ne dis rien là que de fort vulgaire. Tous les auteurs distinguent les facultés de l'entendement de celles de la volonté. Il est vrai que la plupart, après avoir distingué dans le mot, confondent en réalité ou même

intervertissent ces deux ordres de facultés de la manière la plus bizarre. Par exemple, je me suis permis de le remarquer ailleurs (1), M. Laromiguière place parmi les facultés de la volonté la préférence qui évidemment est involontaire, et il met à la tête des facultés de l'entendement l'attention qui non moins évidemment appartient à la volonté. Nous sommes maîtres, jusqu'à un certain point, de notre attention; mais nous ne sommes pas maîtres de nos préférences. Quand je préfère le bien au mal, ceci à cela, je le fais parce que je ne puis pas ne pas le faire; ma volonté n'est ici pour rien. Préférer est donc un fait qui n'a point de rapport à la volonté; il ne se rapporte pas davantage à la sensation : je suppose cela prouvé; c'est un fait pourtant; et si c'est un fait, il faut bien le reconnaître et le rapporter à une faculté quelconque, différente de la sensation et de la volonté.

Il en est de juger comme de préférer. En supposant que juger ne soit que percevoir des rapports selon la théorie commune, je demande si nous percevons des rapports à volonté?

On pense comme on peut, non pas comme on veut.

Il y a dans la croyance la même nécessité : on ne fait pas sa croyance, on la reçoit.

J'ai souvent pris, pour discerner nos diverses facultés, l'exemple d'un homme qui étudie un livre de mathématiques. Assurément si cet homme n'avait point d'yeux, il ne verrait point le livre, ni les pages ni les lettres;

(1) *Fragmens*, p. 78.

il ne pourrait comprendre ce qu'il ne pourrait pas lire. D'un autre côté, s'il ne voulait pas donner son attention, s'il ne contraignait pas ses yeux à lire, son esprit à méditer ce qu'il lit, il ne comprendrait rien non plus à ce livre. Mais quand ses yeux sont ouverts, et quand son esprit est attentif, tout est-il achevé? Non. Il faut encore qu'il comprenne, qu'il saisisse ou croie saisir la vérité. Saisir, reconnaître la vérité est un fait qui peut avoir bien des circonstances et des conditions diverses: mais c'est en soi un fait simple, indécomposable, qui ne peut se réduire à la simple volonté attentive non plus qu'à la sensation; et à ce titre, il doit avoir sa place à part dans une classification légitime des faits qui tombent sous l'œil de la conscience.

Je parle de la conscience; mais la conscience elle-même, l'apperception de conscience, ce fait fondamental et permanent que le tort de presque tous les systèmes est de prétendre expliquer par un seul terme, que le sensualisme explique par une sensation devenue exclusive, sans s'enquérir de ce qui la rend exclusive, que M. de Biran explique par la volonté produisant une sensation, ce fait pourrait-il avoir lieu sans l'intervention de quelque autre chose encore qui n'est ni la sensation ni la volonté, mais qui aperçoit et connaît l'une et l'autre? Avoir conscience, c'est apercevoir, c'est connaître, c'est savoir; le mot même le dit (*scientia-cum*). Non seulement je sens, mais je sais que je sens; non seulement je veux, mais je sais que je veux; et c'est ce savoir-là qui est la conscience. Ou il faut prouver que la volonté et

la sensation sont douées de la faculté de s'apercevoir, de se connaître elles-mêmes, ou il faut admettre un troisième terme sans lequel les deux autres seraient comme s'ils n'étaient pas. La conscience est un phénomène triple, où sentir, vouloir et connaître se servent de condition réciproque, et dans leur connexité, leur simultanéité à la fois et leur distinction, composent la vie intellectuelle tout entière. Otez le sentir, et il n'y a plus ni occasion ni objet au vouloir, qui dès-lors ne s'exerce plus. Otez le vouloir, plus d'action véritable, plus de moi, plus de sujet d'apperception, partant plus d'objet apperceptible. Otez le connaître, c'en est fait également de toute apperception quelconque; nulle lumière qui fasse paraître ce qui est, le sentir, le vouloir et leur rapport; la conscience perd son flambeau; elle cesse d'être.

Connaître est donc un fait incontestable, distinct de tout autre, *sui generis*.

A quelle faculté rapporter ce fait? Nommez-la entendement, esprit, intelligence, raison, peu importe, pourvu que vous reconnaissiez que c'est une faculté élémentaire. On l'appelle ordinairement la raison.

Chose étrange! M. de Biran ne semble pas avoir soupçonné qu'il y eût là un ordre de faits qui réclamât une attention particulière. Dans son Mémoire *sur la décomposition de la pensée, et sur les facultés élémentaires qu'il y faut reconnaître*, il affirme sans aucune preuve que « la faculté d'apercevoir et celle de vouloir sont indivisibles (p. 189 des feuilles imprimées) » et que « les métaphysiciens ont eu bien tort de diviser en deux

classes l'entendement et la volonté (ibid.) ». Il n'admet qu'un seul principe intellectuel et moral distinct de la sensibilité, lequel est la volonté, et il rejette la raison comme faculté originale. Plus tard, pressé par nos objections, il se contente de la négliger, ou s'il lui rend quelquefois un tardif hommage, c'est par pure politesse; car il ne l'emploie jamais : elle ne joue aucun rôle dans sa théorie.

Ainsi ce profond observateur de la conscience n'y a pas vu ce sans quoi précisément il serait impossible d'y rien voir; lui qui reproche sans cesse à la philosophie de la sensation de mutiler l'esprit humain pour l'expliquer par la seule sensation, ne s'aperçoit pas qu'il le dépouille lui-même de sa plus haute faculté, pour l'expliquer par la volonté seule, et que par là il tarit à leur source les idées les plus sublimes que la volonté n'explique pas plus que la sensation.

D'abord, c'est supprimer le principe de toute idée, c'est-à-dire de toute connaissance; car il n'y en a pas une ni grande ni petite, ni importante ni vulgaire, qui ne relève nécessairement de la faculté de connaître, de la raison. Mais, même sans parler avec cette rigueur, qui pourtant est la loi de toute saine philosophie, il est évident que n'admettre qu'un seul ordre de facultés, celles qu'engendre la volonté, c'est n'admettre qu'un seul ordre d'idées, savoir, l'idée de cause, et celles qui en dérivent. En effet, si la puissance volontaire, réduite à soi seule, peut donner quelque idée, elle donne l'idée de cause, mais elle est condamnée à ne donner que celle-là; concentrée dans l'action, toute sa portée s'y

renferme, et elle ne peut sortir de l'ordre d'idées qui s'y rapporte sans sortir de soi. Or, toutes nos idées sont-elles réductibles à celle de cause? Beaucoup s'y ramènent ; mais il en est beaucoup aussi que cette idée n'explique point.

Dans le commencement de ses travaux, M. de Biran était assez mal disposé pour l'idée de substance, à laquelle il voulait substituer celle de cause plus directe et plus claire ; il ne s'est raccommodé avec l'idée de substance qu'assez tard, lorsqu'il eut appris de Leibnitz son vrai caractère. La substance réduite à la cause en soi, au pouvoir virtuel qui fait passer la cause à l'acte, considéré avant l'acte même, trouva plus aisément grace aux yeux d'une psychologie dont le principe unique est l'apperception de la cause personnelle. Cependant à la rigueur le moi-volonté ne donne que la cause en action, et non pas le principe insaisissable et invisible de cette cause que nous concevons nécessairement, mais que nous n'apercevons pas directement. La cause en action n'équivaut pas à la cause en soi. La volonté donne la cause en acte; la raison seule peut donner la cause en soi, la substance.

Mais où la théorie de M. de Biran succombe entièrement, c'est devant l'idée de l'infini. Le moi, substance ou cause, est fini et borné comme l'activité volontaire qui en est le signe. Pressez, tourmentez tant qu'il vous plaira le moi, la volonté et la sensation, isolées ou combinées, vous n'en tirerez jamais l'idée de l'infini ; il faut la demander encore à la raison qui, pourvue d'une puissance qui lui est propre, en pré-

sence du fini seul, conçoit et révèle l'infini, l'infini du temps et l'infini de l'espace, tandis que les sens ne peuvent jamais donner que les corps et non l'espace qui les contient, comme l'effort, la continuité du vouloir, ne peut donner que la durée du moi, le temps relatif, et non pas le temps absolu, la durée infinie (1).

Que sera-ce donc quand il s'agira d'expliquer par la volonté, non plus seulement des idées, mais des principes, et encore des principes marqués du caractère d'universalité et de nécessité, et entre autres celui de causalité? Le principe de causalité est incontestablement universel et nécessaire; or, il répugne que l'apperception d'une cause tout individuelle et contingente puisse porter jusque-là. Cependant c'est le principe seul de causalité, et non pas la simple notion de notre cause individuelle, qui nous fait sortir de nous-mêmes, qui nous fait concevoir des causes extérieures, et de ces causes limitées et finies nous élève à la cause infinie et indéfectible. Supposons que nous ayons la conscience de notre force causatrice, mais que nous puissions éprouver et apercevoir une sensation sans la rapporter à une cause, le monde extérieur ne serait jamais pour nous. Sans doute le principe de causalité ne se développerait point, si préalablement une notion positive de cause individuelle ne nous était donnée dans la volonté; mais une notion individuelle et contingente qui précède un principe nécessaire,

(1) Cours de 1829, leçon 18e.

ne l'explique pas et n'en peut pas tenir lieu (1). Que fait donc M. de Biran? Au dessus ou à côté de la simple idée de cause volontaire et personnelle qui ne lui suffit pas, et à la place du principe de causalité dont il ne peut pas se passer, il imagine un procédé dont nul philosophe ne s'était encore avisé, qui n'est pas le principe de causalité, mais qui en a toute la vertu, procédé magique que son ingénieux inventeur décrit à peine, et auquel il attribue sans discussion la propriété merveilleuse de transporter et de répandre en quelque sorte la force du moi hors de lui-même : ce procédé, il l'appelle induction (p. 393).

Je pourrais d'un mot arrêter tout court cette nouvelle théorie en demandant qui fait cette induction extraordinaire? Evidemment c'est le moi lui-même; car avec la sensation, il n'y a rien autre chose pour M. de Biran. Mais le moi de M. de Biran, c'est uniquement le sujet personnel de la volonté; il n'a d'autres fonctions que la volition et l'action. A ce titre, il donne peut-être l'idée de cause; mais il est dans une impuissance absolue d'en faire aucune induction, ni légitime ni illégitime : induire est un procédé tout rationel qui n'appartient pas à la volonté.

Il suffirait, ce semble, de cette objection radicale. Cependant comme cette théorie est pour M. de Biran la clé du passage de la psychologie à l'ontologie; comme d'ailleurs l'homme de France dont le jugement m'impose le plus, M. Royer-Collard, en mettant à profit,

(1) Cours de 1829, leçons 17e, 18e et 19e.

ainsi que moi, les travaux et les entretiens de M. de Biran, a adopté et fortifié de son autorité cette théorie que je ne puis pas admettre, j'ai cru devoir la soumettre à une discussion régulière (1), qui en a, je crois, démontré le peu de solidité et dont il suffira de reproduire ici la conclusion.

Toute induction dont le fondement et l'instrument unique est le moi, en supposant qu'elle soit possible, ne peut rendre, en dernière analyse, que le moi lui-même, c'est-à-dire des causes volontaires et personnelles; et l'anthropomorphisme est la loi universelle et nécessaire de la pensée.

Suivant cette induction, toute idée de cause involontaire est impossible. Il n'y a pas seulement des forces dans la nature, il y a, et même il n'y a que des causes, je ne dis pas semblables, mais identiques à celle que nous sommes. L'aimant n'attire pas seulement le fer, il veut l'attirer; il pourrait donc ne le pas vouloir. Le *Fatum* disparaît et la liberté seule subsiste. Voilà pour la nature extérieure.

Le Dieu de cette induction est bien, il est vrai, un Dieu personnel et providentiel; mais de quelle personnalité, de quelle providence! d'une personnalité pleine de misères comme la nôtre, d'une providence nécessairement bornée et finie, ombre vaine de cette éternelle et infinie providence que le genre humain adore, dont la toute-puissance égale la sagesse, et qui embrasse dans ses conseils tous les temps comme tous les lieux.

(1) Cours de 1829, leçon 19e.

Un Dieu dont le moi est le type et la mesure, ne peut avoir en partage la toute-puissance, l'éternité, l'infinité.

Une métaphysique aussi étroite dans sa base n'admet point une morale solide. La personne, l'activité volontaire et libre est bien le sujet propre de la morale; et c'est déjà une donnée précieuse; mais cette donnée est insuffisante. Ce n'est pas la volonté qui peut fournir la règle qui lui est imposée, les lois qui doivent gouverner les volontés, les actions, les personnes, et dans le monde intérieur de l'ame, et dans le monde de la société, de l'Etat. Le bien, la loi doit être conforme sans doute à la nature de celui qui doit l'accomplir; mais il répugne que le sujet soit jamais le législateur.

Enfin une pareille philosophie ne peut comprendre l'histoire entière de la philosophie : elle reculera nécessairement devant tout grand dogmatisme qui aura essayé d'embrasser l'universalité des choses. Les systèmes les plus illustres lui paraîtront des hypothèses surhumaines, parce qu'ils dépasseront de toutes parts la mesure unique qui leur sera appliquée, celle d'une psychologie incomplète, qui, se coupant les ailes à elle-même, sur trois ordres de faits réels, néglige précisément le plus important et le plus fécond, celui qui, tout en faisant son apparition dans la conscience, la surpasse, et ouvre à l'homme la seule route qui peut le conduire de lui-même à tout le reste.

Il en est des erreurs en philosophie comme des fautes dans la vie : leur punition est dans leurs conséquences inévitables. Tout ordre de faits réels retranché

ou négligé laisse dans la conscience un vide qui ne peut plus être rempli que par des hypothèses. Toute omission condamne à quelque invention. M. de Biran, préoccupé des faits volontaires qu'il est parvenu à dégager du sein des faits sensibles qui les couvraient alors à tous les yeux, las ou ébloui, n'aperçoit pas les faits rationels. Voilà une lacune. On la lui signale, et, pour la réparer, il invente l'hypothèse d'une induction illégitime. Mais cette hypothèse, qu'il n'a jamais exposée avec beaucoup de lucidité et de précision, est trop inconsistante et trop vague pour lui suffire, et peu à peu il a recours à une bien autre invention. Contre le scepticisme que tout idéalisme traîne ordinairement à sa suite, il se réfugie dans une sorte de mysticisme qu'on voit déjà poindre dans la longue et curieuse note jointe aux *Considérations sur le moral et sur le physique*. Ici il convient à peu près que toutes les déductions ou inductions que la personnalité peut tirer d'elle-même ne suffisent point à cette personnalité, et il s'adresse à l'intervention divine, à une révélation non accidentelle, mais universelle, par laquelle Dieu s'unit à l'homme et lui enseigne la vérité. Il allègue le témoignage de Platon dans un dialogue sur la *Prière* qui n'appartient point à Platon; il cite quelques passages admirables de la *République* qui ont besoin d'être expliqués; il emprunte à Proclus des morceaux où plus d'une vérité profonde se cache sous une enveloppe obscure; il invoque Van-Helmont et Mallebranche, et l'auteur d'une théorie toute personnelle et toute subjective, finit presque par en appeler à la grace.

Il y a loin du sentiment de l'effort musculaire à cette conclusion, et cela sans doute est une inconséquence; mais c'est une inconséquence nécessaire : car on ne se repose point dans l'exclusif et l'incomplet. L'homme étouffe dans la prison de lui-même; il ne respire à son aise que dans une sphère plus vaste et plus haute. Cette sphère est celle de la raison, la raison, cette faculté extraordinaire, humaine, si l'on veut, par son rapport au moi, mais distincte en elle-même et indépendante du moi, qui nous découvre le vrai, le bien, le beau, et leurs contraires, tantôt à tel degré, tantôt à tel autre; ici sous la forme du raisonnement et même du syllogisme qui a sa valeur et son autorité légitime; là sous une forme plus dégagée et plus pure, à l'état de spontanéité, d'inspiration, de révélation. C'est là la source commune de toutes les vérités les plus élevées comme les plus humbles; c'est là la lumière qui éclaire le moi, et que le moi n'a point faite. Faute de reconnaître et de suivre cette lumière, on la remplace par son ombre. On passe à côté de la raison sans l'apercevoir; puis on désespère de la science, et on se précipite dans le mysticisme, dont toute la vérité est empruntée pourtant à cette même raison qu'il réfléchit imparfaitement, et à laquelle il mêle souvent de déplorables extravagances (1).

Que serait-il arrivé à M. de Biran, si nous ne l'eus-

(1) Sur la raison, comme distincte à la fois de la volonté et de la sensation, et comme le principe unique de toute vérité, voyez les *Fragmens passim*, 1e et 2e préface, le cours de 1828 et celui de 1829.

sions perdu en 1824? Je l'ai assez connu, et, s'il m'est permis de le dire, je connais assez l'histoire de la philosophie et les pentes cachées, mais irrésistibles, de tous les principes, pour oser affirmer que l'auteur de la note en question aurait fini comme Fichte a fini lui-même.

Fichte est le grand représentant, et, par la trempe de son ame comme par celle de son esprit, le véritable héros de la philosophie de la volonté et du moi. La théorie de Fichte est celle de M. de Biran, mais plus profonde encore dans ses bases psychologiques, plus rigoureuse dans ses procédés, plus hardie dans ses conséquences. Fichte aussi, comme M. de Biran, part de l'acte primitif du vouloir, dans lequel le moi s'aperçoit lui-même comme force libre, et se distingue de tout ce qui n'est pas lui. Ce moi qui se pose d'abord lui-même, qui va sans cesse se développant et se réfléchissant, est le principe unique duquel Fichte a tiré toute sa psychologie, toute sa métaphysique, toute sa religion, toute sa morale, toute sa politique; et le système entier fondé sur ce principe unique, il n'a pas craint de l'appeler lui-même idéalisme subjectif. Eh bien! cet idéaliste intrépide, ce stoïcien théorique et pratique, duquel vraiment on ne saurait pas dire si le système est plus fait pour le caractère ou le caractère pour le système, cette tête et cette ame si bien d'accord, cette nature si une et si ferme, cet homme fort par excellence, et précisément parce qu'il était fort, ne put tenir jusqu'au bout dans le cercle aride où l'enchaînait la rigueur de l'analyse et de la dialectique.

En dépit de l'une et de l'autre, et quoi qu'il en ait dit, il changea de doctrine; et sortant du moi, il invoqua une intervention divine, une grace mystérieuse qui descend d'en-haut sur l'homme. Mais, pour que cette grace nous éclaire et nous persuade, il faut bien qu'elle rencontre quelque chose en nous qui puisse la reconnaître, l'accueillir, la comprendre. Cette faculté supérieure, encore une fois, c'est la raison, qui, si elle n'eût pas été retranchée d'abord par l'esprit de système, eût naturellement révélé au philosophe, comme elle le fait au genre humain, toutes les grandes vérités que le scepticisme ne peut ébranler, que le mysticisme défigure, et notre propre existence, attachée à la volonté, et celle de la nature extérieure, qui a sans doute de l'analogie avec le moi, mais qui en diffère aussi, et au-dessus du moi et du non moi, une cause première et souveraine, dont la cause personnelle et les causes extérieures ne sont que des copies imparfaites (1).

Ce rapport de la destinée de Fichte et de celle de M. de Biran est frappant. Cette double expérience contemporaine est une leçon décisive que l'histoire adresse à l'esprit systématique.

En résumé, la théorie de M. de Biran, vraie en elle-même, est profonde, mais étroite. M. de Biran a retrouvé et remis à leur place un ordre réel de faits entièrement méconnus et effacés : il a séparé de la sensation et rétabli dans son indépendance l'activité vo-

(1) Sur Fichte, voyez Tenneman, *Manuel de l'histoire de la Philosophie*, trad. fr., tom. 2, p. 272, 294.

lontaire et libre qui caractérise la personne humaine. Mais, comme épuisé dans ce travail, il ne lui est plus resté assez de force ni de lumières pour rechercher et discerner un autre ordre de phénomènes enfoui sous les deux premiers. Telle est la faiblesse humaine. A un seul homme une seule tâche; celle qu'a accomplie M. de Biran a de l'importance et de la grandeur; qu'elle suffise donc à l'honneur de son nom. Les esprits profonds sont souvent exclusifs; en retour les esprits étendus sont quelquefois superficiels : ils laissent rarement un sillon aussi fécond dans le champ de l'intelligence.

Tel est le jugement que je crois pouvoir porter des travaux de M. de Biran. Avec leurs défauts et leurs mérites, ils ont servi la science; ils ne doivent pas périr. Je l'ai dit et je le répète avec une entière conviction : M. de Biran est le premier métaphysicien français de mon temps. Il est un des maîtres que j'ai été si heureux de rencontrer au début de ma carrière; et puisque de tristes circonstances m'ont empêché de lui fermer les yeux, je devais du moins ce monument à sa mémoire.

Paris, 1er mars 1834.

V. COUSIN.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

SUR LES RAPPORTS

DU PHYSIQUE

ET

DU MORAL

DE L'HOMME.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

« Quand j'ai été dans le monde, disait « Montesquieu (dans une de ses Pensées), « je n'ai pas conçu comment on pouvait « vivre dans la solitude, et quand j'ai été « dans la solitude j'ai conçu encore moins « comment on pouvait vivre dans le monde. »

C'est là l'histoire de ma vie, coupée en deux parties bien tranchées, celle du monde ou des affaires; et celle d'une solitude complète consacrée aux méditations psychologiques.

L'alternative et les contrastes de ces deux manières d'exister, jointes à une pente naturelle vers les choses d'observation intérieure, expliquent en même temps le genre

et la forme de mes compositions philosophiques, et l'obscurité où j'ai cru devoir les laisser jusqu'à ce jour.

Parmi toutes les différences qui séparent en effet les études, dont l'homme intérieur est le propre sujet, de toute autre occupation intellectuelle ou travail de l'esprit appliqué aux choses du monde ou de la société, il en est une dominante et vraiment caractéristique ; c'est qu'en appliquant ses pensées à des objets quelconques, étrangers à soi-même, l'homme solitaire, le plus studieux, ne sort véritablement pas du monde extérieur ; c'est pour le monde qu'il travaille ; c'est de lui seul qu'il attend sa récompense ; savoir, *la gloire que le monde donne*. Mais l'homme qui se prend lui-même pour sujet d'étude, est solitaire dans toute l'étendue du terme. Seul, il doit, et avant même de pouvoir débuter dans la carrière de sa science,

s'être isolé ou complètement affranchi du monde extérieur et de tous les besoins d'opinion qui s'y rattachent.

Aussi puis-je dire, d'après mon expérience intime, et dans un sens peut-être plus vrai que celui de Montesquieu, que, quand j'ai vécu dans la solitude, uniquement occupé à me connaître moi-même, je n'ai pas conçu comment je pourrais vivre dans le monde ou pour lui; mais, quand j'ai ensuite été appelé dans ce monde, que j'ai eu l'idée de l'espèce de gloire qu'il donne ou qu'il vend, j'ai conçu bien moins comment, après avoir long temps vécu et travaillé uniquement pour le monde intérieur, je pourrais intéresser les hommes à mes œuvres solitaires et recueillir quelque gloire de leur publication. Ainsi, j'avais du moins tiré ce profit de mes études psychologiques, que j'étais complètement désintéressé à l'égard de mes propres ouvrages, et que la re-

cherche et l'amour de la vérité pour elle-même, me rendaient presque indifférent aux suffrages et à l'approbation du monde. Plus juste envers les hommes comme envers moi-même, je n'avais pas la pensée d'obtenir d'eux une récompense que je ne méritais pas. Dans ma solitude philosophique je n'avais pas travaillé pour le monde; le monde ne me devait donc rien, et je n'avais rien à lui demander.

Voilà pourquoi, malgré les succès obtenus dans quatre concours successifs sur des questions de psychologie, et peut-être même à cause de ces succès (1), j'ai fui plutôt que

(1) Mon mémoire de l'*Habitude* couronné en l'an x, par la classe des sciences morales et politiques de l'Institut de France, fut imprimé immédiatement, et sans que je me fusse donné le temps de le revoir; j'étais bien jeune alors pour la science de l'homme!

Un second ouvrage sur un nouveau sujet de philosophie, proposé par la même classe, obtint le prix en l'an XIII; la question était ainsi conçue: « *Comment*

recherché les occasions d'attirer sur moi les regards du public.

Pour exposer au grand jour les produits

« *doit-on décomposer la faculté de penser, et quelles sont* « *les facultés élémentaires qu'il faut y reconnaître?* »

L'impression de cet ouvrage, assez volumineux, a été arrêtée en l'an 1807 par un accident qu'il est inutile de rapporter; mais j'eus occasion de reproduire, sous une autre forme, le même fond d'idées dans un mémoire qui obtint encore le prix à l'Académie de Berlin en 1809, sur cette question remarquable : « *Y a-t-il une aperception immédiate* « *interne? En quoi diffère t-elle de la sensation ou de l'in-* « *tuition?* etc. » Quoique mes honorables juges m'eussent presque fait une loi de livrer ce mémoire à l'impression, la minute n'en reste pas moins encore enfermée dans mon portefeuille.

Enfin, une autre question, proposée par l'Académie royale des Sciences de Copenhague, donna lieu à un ouvrage sur les rapports du physique et du moral de l'homme, qui obtint le prix en 1813, et qui est aussi resté inédit jusqu'à ce jour.

La cause de cette obscurité, à laquelle j'ai volontairement condamné mes écrits, tenant à une disposition interne qui est du ressort de la psychologie, j'ai cru, sous ce rapport, devoir en faire mention expresse dans cet avant-propos.

de ma solitude, il fallait que l'homme intérieur qui les avait conçus se transformât pour ainsi dire en homme extérieur; or, je ne me sentais nullement disposé à cette métamorphose.

Il y a d'ailleurs une lumière intérieure, un *esprit de vérité,* qui luit dans ces profondeurs de l'ame et dirige l'homme méditatif appelé à visiter ces galeries souterraines.

Cette lumière n'est pas faite pour le monde, car elle n'est appropriée ni au sens externe ni à l'imagination; elle s'éclipse ou s'éteint même tout-à-fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images; clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'*esprit de vérité*.

Voilà pourquoi aussi ceux qui cherchent la vérité psychologique de bonne foi, et qui ont le bonheur d'être éclairés de sa

lumière, doivent être peu enclins à la *tirer de dessous le boisseau ;* comme aussi, ceux qui aspirent en ce genre aux succès du monde et qui les obtiennent, ne font guère qu'enfanter des chimères et propager les mêmes illusions dont ils se nourrissent.

Telle a été depuis vingt ans, et telle est encore la manière dont je suis disposé à l'égard des résultats de mes études psychologiques. Si mes idées avaient quelque valeur intrinsèque (ce que je ne chercherai nullement à persuader à personne), je suis convaincu d'avance que ce ne serait qu'aux yeux du très-petit nombre de mes contemporains qui ont l'habitude et le goût de la méditation solitaire, qui aiment et pratiquent la vie intérieure, alors même qu'ils se répandent dans le monde extérieur, non par goût, mais par devoir, afin de remplir la destination qui leur est marquée par la

Providence sur cette terre où nous passons.

Tel est (et j'en juge par une seule conversation qui a suffi pour me révéler une ame avec laquelle la mienne sympathise de toutes ses forces), tel est l'observateur profond du physique et du moral de l'homme, l'ami de la science et de la morale qui a provoqué cet écrit (1).

Le désir et l'espoir de le seconder dans un but noble, utile à l'humanité, qu'il a conçu et dont il m'a fait part, pouvaient seuls me déterminer à tirer de l'oubli et du secret du portefeuille d'anciens travaux dont je me trouve trop loin aujourd'hui, et moins encore par le temps que par mes dispositions d'esprit, et par toutes les circonstances d'affaires et de devoirs.

(1) M. Royer-Collard, professeur à la Faculté de Médecine, qui préparait alors ses leçons sur l'aliénation mentale.

Cet écrit, tel qu'il m'a été donné de le faire, en demandant quelque trève au monde extérieur, sort de mes mains pour passer dans celles du digne professeur à qui il doit l'existence, et près duquel il aura accompli toute sa destinée s'il fournit quelques matériaux utiles à l'une des plus belles mais des plus difficiles entreprises qu'un médecin philosophe puisse se proposer.

DIVISION DE L'OUVRAGE.

Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme (pour servir à un cours sur l'aliénation mentale).

PROLÉGOMÈNES PSYCHOLOGIQUES.

PREMIERE PARTIE.

Que les expériences ou les *considérations physiologiques ne peuvent servir à expliquer les faits de l'ame ou du sens intime* (1); dangers et abus de ces explications.

§ Ier.

Du principe de causalité et de l'altération qu'il subit dans l'application des procédés de la méthode de Bacon à la recherche et la classification des faits du sens intime.

§ II.

Comment cette altération a influé sur la direction des doctrines physiologiques et psychologiques, et amené leur confusion.

(1) Ce sont les termes de la première partie du programme de l'Académie de Copenhague, au sujet de la question traitée dans le mémoire qui remporta le prix en 1813.

§ III.

Influence des systèmes de philosophie sur les doctrines physiologiques.

1° Du cartésianisme ; comment il a dû amener la doctrine des physiologistes mécaniciens.

2° Du stalhianisme, et de son influence sur les systèmes de physiologie moderne.

§ IV.

Des tentatives faites pour analyser ou diviser les facultés de l'ame et les faits du sens intime, en leur assignant hypothétiquement des sièges particuliers dans l'organisation.

§ V.

Division physiologique des fonctions de l'organisme, en *sensibilité* et *contractilité, organique ou animale.*

1° Des deux espèces de sensibilité reconnues par Bichat.

2° Des différentes sortes de contractilité établies par le même auteur.

DEUXIÈME PARTIE.

Recherches expérimentales des vrais rapports qui existent entre les faits physiologiques de sensibilité ou motilité animales, et les faits de l'ame ou du sens intime (1).

(1) « Les recherches ou considérations psychologiques sur les faits de « l'ame ou du sens intime, peuvent avoir une véritable utilité d'application dans la science de l'homme physique (*et vice versa*), et cette utilité

§ Ier.

Des doctrines de philosophie qui ont établi une distinction nécessaire entre la sensibilité physique ou animale et la pensée, ou la volonté humaine, et des fondemens que cette distinction peut avoir dans l'expérience intérieure.

§ II.

Expériences propres à constater dans l'homme divers modes de sensibilité purement physique ou animale, dans l'absence ou l'aliénation momentanée de la personne morale.

1° Des impressions purement affectives.

2° Des intuitions internes qu'on peut ranger dans la classe des sensations animales.

3° De l'observation intérieure appropriée aux modes de sensibilité animale.

§ III.

Caractères et signes des déterminations qui appartiennent à l'instinct animal, et de leur opposition avec les lois de la pensée ou de la libre activité du moi humain.

§ IV.

Observations sur les rêves, le délire et la manie; et de la manière de les classer, eu égard à leurs sièges et à leurs causes organiques.

« ne se borne pas à l'observation et au traitement de certaines maladies. » Termes de la deuxième partie du programme de l'Académie de Copenhague, sur la même question.

§ V.

Recherches expérimentales sur les vrais rapports du physique et du moral de l'homme.

1° Influence physique ou physiologique.

2° Influence du moral sur le physique, constatée par les faits.

NOTE.

Sur un mode supérieur de sensibilité ou de réceptivité propre à l'ame humaine, indépendamment de l'organisme ; de l'inspiration ou révélation intérieure ; comment cette sorte de révélation se trouve indiquée dans les livres des philosophes grecs, et notamment dans plusieurs des dialogues de Platon, etc.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

SUR LES RAPPORTS

DU PHYSIQUE ET DU MORAL DE L'HOMME.

PROLÉGOMÈNES.

Exister, pour l'homme, à titre de sujet pensant, actif et libre, c'est avoir la conscience, la propriété de soi. Jouir de son bon sens ou de sa raison, de sa libre activité, pouvoir dire et se reconnaître *moi*, voilà le fond de l'existence humaine, et le point de départ, la donnée première, le fait primitif de toute science de nous-mêmes.

Un être de notre espèce, ayant les formes extérieures de l'homme, mais qui ne se connaît ni ne se possède, n'existe pas pour lui-même.

Aussi dit-on très-justement dans la langue vulgaire que, dans un tel état, l'homme est hors de lui et étranger à lui-même (*alienus*): d'où le mot

très-bien fait, *aliénation*, auquel on pourrait attribuer un degré de généralisation supérieur à celui qu'il a dans le sens ordinaire des physiologistes ou des médecins. Ce terme conviendrait très-bien, en effet, à tous les états propres de l'ame et du corps organisé, qui emportent avec eux absence complète, momentanée ou permanente, du sentiment du *moi*, quoique les fonctions vitales et sensitives n'éprouvent pas d'interruption, et quelles que puissent être d'ailleurs les causes, les conditions et les signes physiologiques de *l'aliénation* ainsi entendue.

Parmi ces signes ou caractères d'aliénation personnelle, le plus notable et le seul fondamental est celui-ci, savoir : que le sentiment du moi ne cesse ou n'est suspendu qu'autant que la volonté ou la force libre agissante, *sui juris*, qui détermine la locomotion du corps et les opérations proprement dites de l'esprit, cesse ou est suspendue momentanément dans son exercice, quoique la sensibilité physique soit en jeu et avec elle toutes les fonctions qui en dépendent.

On s'assure par diverses observations que les mêmes causes physiques ou morales qui sont capables d'empêcher ou de suspendre le plein exercice de la volonté, peuvent obscurcir ou absorber par là même le *moi* ou la personnalité identique, et amener ainsi une sorte d'*aliénation*.

Ainsi peut se vérifier indirectement ou par le fait même de conscience ou du sens intime, que la faculté d'agir librement, ou de commencer une série de mouvemens externes ou internes, est la condition première et nécessaire de la connaissance de soi-même ou du sentiment de sa propre existence, sentiment qui équivaut à l'existence elle-même, dans le vrai point de vue psychologique.

En d'autres termes, l'ame se manifeste elle-même à titre de *personne* ou de *moi*, par l'exercice actuel de sa force propre et constitutive, et seulement en tant que cet exercice est libre ou affranchi des liens de la nécessité ou du *fatum*, et indépendant de toutes les autres forces de la nature extérieure.

C'est ainsi que, sans sortir de nous-mêmes, nous pouvons distinguer et circonscrire les deux domaines opposés de la nécessité et de la liberté, faire la part du *moi* et de la nature, de l'action et de la passion, de l'homme et de l'animal.

Leibnitz a aperçu ces limites de la hauteur de son génie, lorsque, mettant en opposition l'activité prévoyante de l'esprit et l'aveugle fatalité du corps, il dit, dans sa langue énergique :

« *Quod in corpore Fatum in animo est Providentia.* »

C'est l'épigraphe d'un mémoire couronné, par l'Académie de Copenhague, sur les rapports du physique et du moral de l'homme.

Il s'agissait, d'après les termes du programme, de déterminer jusqu'à quel point peuvent être fondés :

1° Ceux qui nient l'utilité des expériences ou des considérations physiologiques pour expliquer les faits du sens intime et les opérations de l'ame humaine, etc. ;

2° Ceux qui refusent d'admettre les considérations ou raisons psychologiques comme applicables aux recherches qui ont pour objet les facultés du corps organisé, vivant dans l'état sain ou malade.

Pour répondre à cette double question, il me parut nécessaire d'établir d'abord les caractères distinctifs des deux ordres de faits psychologiques et physiologiques, en remontant jusqu'à l'origine et au vrai fondement des différences qui les séparent.

Cette recherche devait me conduire à signaler les illusions systématiques de quelques modernes qui ont cherché à assimiler, à confondre, sous le même terme générique, l'*objet* et le *sujet* de deux sciences aussi distinctes l'une de l'autre que les lois de l'organisation matérielle et aveugle sont distinctes et séparées des lois de l'esprit intelligent et libre.

En suivant la marche analytique que je m'étais tracée, j'ai tâché de remonter jusqu'à la vraie origine de l'idée de foace, de cause productive des phénomènes; idée dont les physiciens méconnaissent le titre ou qu'ils laissent à l'écart, en disant, d'après Bacon, qu'il faut faire abstraction des causes dans les calculs de l'expérience, et dans la recherche des faits et des lois de la nature.

Je crois avoir démontré que c'est précisément cette abstraction ou cette mise à part de l'idée ou du sentiment même d'une cause libre productive, immédiatement présente au-dedans de nous, tant que nous sommes présens à nous-mêms, qui seule a pu amener la confusion des faits de deux natures, et faussé malheureusement la direction théorique et pratique de la vraie science de l'homme.

Je n'offrirai ici qu'un résumé des recherches relatives à la nature et au fondement du principe de causalité et à l'altération que ce principe a subi par l'application imprudente de la méthode de Bacon à la science des facultés ou des faits intérieurs de l'ame humaine.

Je m'étendrai davantage sur la nature ou le caractère des deux ordres de faits qui appartiennent au domaine de la sensibilité physique ou animale, et à celui de la pensée et de la libre activité de l'homme.

Je m'attacherai particulièrement à déterminer les rapports qui les unissent, et les modes d'observations externes et internes appropriés à l'un et à l'autre ordre de faits. On pourra voir ainsi dans quel sens et dans quelles limites la science de l'homme physique peut éclairer celle de l'homme moral ou profiter de ses lumières.

PREMIÈRE PARTIE.

LES EXPÉRIENCES OU CONSIDÉRATIONS TOUTES PHYSIOLOGIQUES NE PEUVENT POINT SERVIR A EXPLIQUER LES FAITS DE L'AME OU DU SENS INTIME : DANGER ET ABUS DE CES EXPLICATIONS.

§ Ier.

Du principe de *causalité*, et de l'altération qu'il subit dans l'application des procédés de la méthode de Bacon à la recherche et la classification des faits du sens intime.

La philosophie scolastique avait trop longtemps et trop malheureusement abusé des termes généraux ou abstraits employés vaguement à désigner une multitude de *facultés*, *virtualités*, *quiddités*, improprement dites *causes occultes* des phénomènes. L'imagination superstitieuse s'égarait de plus en plus à la poursuite de ces chimères réalisées, lorsque, révoltés par l'excès des abus, avertis par les premières expériences faites en Italie, et les lumières toutes nouvelles qu'elles répandaient sur les sciences physiques, les bons esprits s'éveillèrent de toutes parts, et, réunis sous l'étendard de Bacon, marchèrent à la conquête de la nature.

Après avoir mis à l'écart les *causes occultes*, on ne sent plus que le besoin d'observer, de multiplier les expériences, de rassembler le plus grand nombre de faits, vraies richesses de l'esprit humain.

La comparaison de ces faits manifeste entre eux des analogies sensibles qui s'étendent par des observations nouvelles et des comparaisons de plus en plus fécondes; de là, la formation régulière d'espèces, de genres, de classes réelles, et une langue vraiment savante avec laquelle du moins on peut savoir ce qu'on dit.

Éclairé sur les produits de son activité propre, l'esprit s'élève ainsi méthodiquement à la conception des rapports les plus généraux, et jusqu'à ces lois mêmes de produits ou effets immédiats d'une cause première, d'une force ou volonté suprême dont elles révèlent l'existence.

Tel est donc l'ordre régulier et seul légitime des procédés de l'esprit humain dans la connaissance ou l'exploration des faits de la nature, *observer*, *classer*, *poser les lois*, *chercher la cause*, ou du moins s'assurer qu'une telle cause ou force productive existe réellement.

Ces procédés concourent tous, en effet, à ce qu'on peut appeler l'explication complète d'un même système de faits, en tant que ces faits sont vraiment de nature homogène, ou qu'ils ont assez

d'analogie entre eux pour qu'on puisse les comprendre dans une même classe, les exprimer par un seul terme générique commun, les subordonner à une même loi, s'assurer, enfin, qu'ils sont produits par une seule et même cause ou force agissante.

Il importe bien de remarquer ici que, dans le point de vue de l'observateur de la nature extérieure, la cause qui produit ou amène une série de faits analogues ou du même genre, ne peut jamais être donnée *à priori*, ni conçue en elle-même, encore moins imaginée dans le *comment* de la production des phénomènes qui s'y rattachent; aussi la langue des sciences naturelles manque-t-elle toujours du terme propre qui signifie précisément l'activité productive, l'énergie essentielle de toute cause efficiente, manifestée actuellement par les phénomènes sensibles qu'elle produit, mais non constituée par eux, puisqu'elle est connue comme étant nécessairement *avant*, *pendant* et *après* ces phénomènes.

Ainsi, comme le remarque très-judicieusement un philosophe (1) : « Dans ce que nous appelons, « par exemple, force d'attraction, d'affinité, ou « même d'impulsion, la seule chose connue (c'est-« à-dire représentée à l'imagination et aux sens),

(1) M. Engel, Mémoires de l'Académie de Berlin.

« c'est l'effet opéré, savoir, le rapprochement des « deux corps attirés et attirant.

« Aucune langue n'a de mot pour exprimer ce « *je ne sais quoi* (*effort*, *tendance*, *nisus*), qui « reste absolument caché, mais que tous les es- « prits conçoivent nécessairement comme ajouté « à la représentation phénoménale. »

Pour le désigner, il a fallu recourir à des expressions détournées de leur sens propre et primitif; aussi, dans l'enfance des sciences naturelles, pour exprimer ce *je ne sais quoi*, qui s'applique aux corps pour les mouvoir, lès pousser, les attirer, etc., on a employé le signe de certaines affections de l'ame, suivant en cela une marche inverse de celle des premiers inventeurs des langues, et nous trouvons là une preuve de plus que toute notion de force ou de cause productive appliquée dans son sens naturel hors des conventions artificielles ou des points de vue systématiques de la science, prend sa source dans l'intimité même de notre être agissant et pensant, et n'a par suite aucun rapport de ressemblance avec l'étendue, la figure, le mouvement, ni rien qui puisse se représenter aux sens ou à l'imagination.

Maintenant on voit pourquoi, en faisant la langue de ces sciences, comme on aspire surtout à la clarté des idées ou images, on tend si fortement à écarter ces termes mystérieux, obscurs, qui expri-

ment, par des sortes de métaphores, les causes mêmes ou forces productives des phénomènes, objets de l'attention exclusive de l'observateur.

Pourquoi, d'ailleurs, ce vain recours aux noms des causes occultes, dès que la langue scientifique est déjà en possession de termes qui expriment les rapports des plus hautes classes de faits, c'est-à-dire les *lois*, qui n'étant que ces faits mêmes, généralisés d'après l'expérience et l'induction, font bien mieux, suivant nos philosophes, que remplacer les noms des causes occultes auxquelles on prétend les substituer complètement? C'est ainsi qu'ils se flattent d'avoir éliminé les inconnues, qui se trouvent nécessairement à la tête de chaque chaîne ou série de faits.

Mais, quoi qu'ils fassent, le terme qui exprime ainsi par convention une cause physique, rappelle toujours à l'esprit la cause efficiente, la force productive des faits représentés, et dont le signe propre manque à la langue.

Ce signe, s'il existait, exprimerait une notion parfaitement simple (aussi simple que celle du moi), savoir, celle d'une cause individuelle, d'une force productive, et dont l'activité fait toute l'essence; notion indéterminée en elle-même comme ces quantités qui entrent dans les calculs du mathématicien, et dont il ne peut déterminer la valeur, faute de pouvoir les mettre en équa-

tion avec des quantités connues d'espèce homogène.

Au contraire, le terme général employé pour exprimer la *cause* dans la langue du physicien, est un signe très-complexe, représentant une multitude de valeurs successives et déterminées, dont on a l'équation.

Prenons pour exemple les termes *électricité*, *magnétisme*, ou ceux-ci encore plus généraux, *attraction*, *gravitation*, *affinité chimique*; chacun de ces termes ne doit exprimer, au sens des naturalistes, que la cause physique de tous les faits semblables, dont l'observation ou l'expérience ont constaté l'analogie ou l'identité.

Mais, supposé que venant à comparer les faits de deux classes différentes, on reconnaisse entre eux quelque analogie nouvelle, mais aperçue dans la première classification; il faudra ou créer un nouveau signe plus général pour embrasser les deux classes auparavant séparées, ou, mieux encore, attribuer à l'un des termes connus une extension nouvelle, c'est-à-dire transformer le nom d'une espèce en celui d'un genre, ou former une classe nouvelle plus élevée.

Mais, parce que l'on perfectionne ainsi le langage en le simplifiant, s'ensuit-il qu'on parvienne réellement, comme on dit, à simplifier les causes? parce qu'on n'a plus qu'un nom ou un terme gé-

néral comme celui d'attraction en physique, de sensibilité en physiologie, est-on bien fondé à croire qu'il n'y ait vraiment qu'un seul principe, une seule cause, qui suffise à tout expliquer?

Ici s'aperçoit clairement l'erreur commune aux naturalistes et aux philosophes de l'école de Condillac; erreur grave et funeste à la psychologie, comme nous aurons bientôt occasion de le montrer.

Reconnaissons dès à présent que toute la suite des procédés physiques et logiques, d'observation ou de généralisation, quelque utile qu'elle soit au perfectionnement des sciences naturelles, ne fait pas avancer d'un seul pas dans la recherche ou la véritable connaissance des causes. Tout au contraire la notion sous laquelle l'esprit ou le sens commun conçoit toujours nécessairement l'existence de quelque cause ou force productive qui fait commencer les phénomènes, s'éloigne, s'obscurcit et se dénature de plus en plus par les procédés mêmes qui tendent à dissimuler son titre et sa valeur réelle.

« La découverte la plus admirable, la plus vaste « que puisse offrir la science humaine, dit un phi« losophe anglais, M. Dugald Stewart, dans sa « *Philosophie de l'Esprit humain*, celle de la « gravitation Newtonienne, laisse la cause de la « chute des corps sous la forme d'un mystère

« tout aussi impénétrable qu'il l'était avant cette « découverte.

« Tout l'art des recherches, ajoute cet auteur, « consiste, en philosophie comme en géométrie, à « réduire les choses difficiles et compliquées à « quelque chose de plus simple, en poursuivant « et étendant les analogies de la nature, etc. »

Certainement on ne peut nier l'utilité et la légitimité de ces procédés dans les sciences naturelles; mais il ne faut pas que les philosophes suivent l'exemple des naturalistes, et, perdant de vue le propre sujet de leur étude, s'imaginent qu'ils éclairciront et perfectionneront la science des faits de l'ame ou du *moi*, en transformant en images les idées ou les notions psychologiques, en représentant au dehors ce qui ne peut s'apercevoir qu'au dedans, et s'évanouit ou se dissipe à la lumière extérieure.

Disons, en résumant ce qui précède, que les naturalistes eux-mêmes ne transforment point véritablement, comme ils le prétendent d'après Bacon, la valeur des termes employés à désigner des causes ou forces occultes productives de phénomènes; mais qu'en y substituant l'expression abstraite des faits généralisés, ils laissent à l'écart des notions ou des faits mêmes d'un ordre supérieur tout différent de celui qu'ils considèrent; notions dont il n'est pas possible à l'esprit hu-

main de faire abstraction complète, pas plus que de s'abstraire lui-même.

Vainement donc on se flatte *d'éliminer cette inconnue, cause* ou force, qui subsiste toujours dans l'intimité de la pensée, sous quelque terme conventionnel qu'on la désigne, ou alors même qu'on ne la nomme pas.

Malgré tous les efforts de la logique, cette notion réelle de cause ne saurait jamais se confondre avec aucune idée de succession expérimentale ou de liaison quelconque des phénomènes.

Quoique la vraie méthode des sciences naturelles restaurées ait utilement remplacé une trop vaine recherche des causes par l'observation et la position nette de ces lois de succession expérimentale des phénomènes, il n'en est pas moins vrai de dire que la confusion perpétuelle des noms qui expriment ou doivent exprimer réellement une cause efficiente avec ceux qui signifient par convention une prétendue cause physique ou un fait généralisé, donne lieu à des équivoques nuisibles aux progrès réels des sciences physiques elles-mêmes.

Je pourrais citer en exemple ces disputes auxquelles a donné lieu dans la mécanique rationnelle la théorie des forces mouvantes et la manière dont on doit mesurer ou évaluer l'action de ces forces, etc., etc.

Mais ces abus ont un caractère bien autrement grave dans la science morale ou psychologique, dont l'objet est tout intérieur.

C'est ici surtout qu'il est d'autant moins permis de tenter de faire abstraction de la cause efficiente et d'en dissimuler le titre, que cette cause, force productive des mouvemens du corps et d'une classe entière d'actes ou d'opérations de l'esprit, est le propre sujet de la science, et qu'elle se révèle immédiatement à la conscience comme le *moi* constitué avec elle ou par elle. Comment donc le philosophe dirait-il avec le naturaliste que la cause efficiente est inconnue ou hors des limites de l'observateur, lorsqu'il s'agit précisément du sujet même de cette observation ou expérience intérieure, puisque l'homme, agent libre, n'est ni plus ni moins assuré, qu'il est l'auteur ou la cause de ses actes et mouvemens volontaires qu'il ne l'est de son existence? Abstraire la cause pour considérer exclusivement les effets de la sensibilité physique, les impressions simples et immédiates du plaisir ou de la douleur, etc., sans conscience du *moi*, c'est dénaturer ou détruire toute la science de l'homme intérieur; c'est faire de la psychologie soit une science abstraite de définitions comme les mathématiques ou la logique, soit encore une science toute physique,

fondée sur l'observation des faits d'une nature extérieure au *moi*, étrangère à la pensée.

---

§ II.

Comment l'altération du principe de causalité a influé sur la direction des doctrines physiologiques et psychologiques, et amené leur confusion.

En suivant la marche et les progrès de toutes les sciences naturelles dans la direction imprimée par Bacon, les observateurs de la nature organisée, vivante ou sensible, durent écarter toutes les idées ou notions de causes exprimées par d'anciens philosophes sous les titres vagues, d'*ame végétative*, d'*ame sensitive*, etc. Analyser ou décomposer les corps organisés dans leurs parties, les soumettre à une suite régulière d'observations ou d'expériences comparées, en allant des plus simples aux plus composées, des propriétés particulières ou spécifiques jusqu'à celle qui, étant commune à tous les individus de l'espèce, forme le type du genre le plus élevé, passer, toujours à l'aide d'inductions méthodiques, du connu à l'inconnu, du visible à l'invi-

sible, pour arriver enfin, par cette chaîne d'analogies, jusqu'à la notion d'une faculté générale, d'un principe identique, commun à toute organisation vivante, telle est la marche constante des physiologistes modernes, et c'est par de tels procédés qu'ils en sont venus à cette simplification de langage, si heureuse suivant eux : un seul mot, *sensibilité*, suffit pour exprimer à la fois tout cet ensemble de faits découverts par l'observation assidue des corps vivans, et qui distinguent ou séparent cette classe d'êtres de celle des corps bruts, soumis aux lois de la mécanique ordinaire.

Certainement, en faisant sa langue ou le dictionnaire d'une science, on est maître, jusqu'à un certain point, du choix des termes conventionnels qui doivent méthodiquement exprimer les espèces ou les classes des faits analogues et vraiment homogènes entre eux; mais c'est toujours à condition d'éviter l'amphibologie signalée auparavant et de se garder de confondre la valeur nominale, abstraite et complexe, de cette cause physique, avec la valeur réelle et simple de la cause efficiente.

Dans la langue consacrée par nos modernes physiologistes, le terme *sensibilité* exprime une propriété générale commune à tous les corps vivans, et tient aussi dans la science des faits de

la nature vivante le même rang supérieur que tient le mot *attraction* dans la science des faits de la nature morte.

Mais l'amphibologie subsiste dans les deux cas également, chacun de ces noms abstraits ayant deux valeurs, l'une composée et déterminée par le calcul des phénomènes; l'autre simple et non susceptible d'être déterminée autrement que par elle-même : l'une ayant son type au dehors dans les faits de la nature qui se représentent; l'autre n'ayant qu'un type tout intérieur dans le fait unique de conscience, dans ce moi qui se réfléchit comme force ou cause productive de l'effort et du mouvement sans se représenter ou se concevoir sous une image.

Employé tour à tour sous l'une et l'autre de ces acceptions, le terme équivoque *sensibilité* se trouve, tantôt restreint à sa valeur purement physiologique, lorsqu'il s'agit d'exprimer des faits intérieurs de conscience, tantôt étendu aux faits de cet ordre intérieur lorsqu'il ne s'agit que d'exprimer de purs phénomènes organiques.

C'est ainsi que le même mot signifie ici une propriété vitale, inhérente aux organes matériels, inséparable d'eux, avec toutes ses conséquences; là une faculté, un attribut qui n'appartient qu'à l'ame humaine et constitue toute son essence.

Une telle confusion de langue et d'idées n'a

pu qu'influer d'une manière funeste sur la direction et les progrès des études qui ont pour objet l'homme physique et moral.

Arrêtons-nous un moment pour examiner les principes et les résultats de cette confusion des deux sciences.

---

§ III.

De l'influence des systèmes de philosophie sur les doctrines physiologiques.

1° Du cartésianisme et de son influence sur les doctrines physiologiques.

Descartes est le premier de tous les métaphysiciens qui ait conçu et nettement posé la ligne de démarcation qui sépare les attributs de la matière et ce qui appartient au corps, des attributs de l'ame et de ce qui ne peut appartenir en propre qu'à une substance ou force pensante.

Cette distinction fondamentale, développée et appliquée dans le grand ouvrage des *Méditations*, avec une profondeur de réflexion vraiment admirable, a mérité à notre Descartes le titre de créateur et de père de la vraie métaphysique. L'auteur des *Méditations* me semble surtout justifier ce titre, lorsqu'il applique à la science

de l'ame ou à l'exploration des faits intérieurs, le seul orgahe pour ainsi dire approprié à cet ordre de faits; savoir, une méthode toute réflexive, au moyen de laquelle l'ame pensante, qui se dit *moi*, devient à la fois le sujet et l'objet de sa vue intérieure, de son apperception immédiate. Ainsi fut abandonnée cette méthode des analogies qui assimilait et confondait en un seul les deux domaines de la liberté et de la nécessité, de la nature et du *moi;* méthode trompeuse qui a égaré sans cesse, depuis l'origine de la science, tous ceux qui partant du physique et s'y arrêtant croient pouvoir en déduire le moral ou l'intellectuel sans changer de méthode et de point de vue, sans admettre de quelque manière explicite ou implicite un élément qui ne soit pas physique.

Du premier point de départ, et de l'énoncé même du principe psychologique de Descartes, il résulterait évidemment qu'il ne pouvait y avoir aucune sorte d'analogie ni de comparaison à établir entre les attributs ou les modes propres de l'ame, la pensée, la volonté, la réminiscence, le jugement et la réflexion, tels que la conscience seule les manifeste intérieurement, et les attributs du corps, l'étendue, la figure, le mouvement, représentés au dehors par l'imagination ou les sens externes.

Les premiers attributs, seuls identifiés avec l'existence, ont pour le *moi* l'infaillibilité, l'évidence immédiate du sentiment de l'existence personnelle et réelle.

Quant aux attributs ou modes du corps représentés à l'imagination et aux sens, la certitude ne s'étend pas plus loin que le fait même de la représentation, en tant que l'être pensant *moi* en a la conscience actuelle, mais elle ne s'étend point jusqu' assurer immédiatement que ce que nous appelons corps, ce qui nous apparaît au dehors, étendu, figuré, ait quelque réalité absolue, indépendante de nous, et soit quelque chose de plus qu'une apparence, un pur phénomène.

Suivant ce système, pris tout entier dans l'intime réflexion du sujet pensant, il est bien évident qu'on ne saurait se proposer d'expliquer les faits intérieurs de l'ame pensante ou du *moi*, les seuls qui portent avec eux un caractère de réalité, d'évidence immédiate, au moyen des faits de l'organisation vivante et de tout ce qui peut être attribué au corps, lequel peut n'avoir qu'une valeur phénoménale ou dont on peut douter s'il existe réellement, etc.

Cependant dès que nous savons, d'une manière quelconque, par la raison, le témoignage, l'autorité de Dieu même, que les corps existent et que nous en avons un propre à *nous*, ce corps, tout

extérieur qu'il est à l'ame, ou au *moi* qui s'en distingue ou s'en sépare, ne va pas moins être appelé, selon les principes mêmes de la physique de Descartes, à jouer un rôle essentiel et presque exclusif dans tous les phénomènes de la vie, de l'organisation, de la sensibilité même et de l'imagination, en tant que ces propriétés ou fonctions sont indépendantes de la pensée, ne rentrent pas dans la sphère d'activité de l'ame, ou ne font pas partie de ses attributs propres. C'est ainsi que les impressions des faits sur les organes ou leurs résultats les plus immédiats, que nous appelons *sensations* premières, ne seraient, dans l'hypothèse explicative de Descartes, qu'un pur mécanisme résultant de divers mouvemens de fibres ou de fluides, d'esprits animaux répandus dans les nerfs, lesquels vont se réunir dans un point central du cerveau qui est le propre siège de l'ame, etc.

Tous ces mouvemens vitaux ou sensitifs sont soumis aux mêmes lois qui régissent la matière étendue, figurée, modifiée d'une manière quelconque sans qu'il y ait d'exception pour les corps vivans. La raison en est simple dans ce système; c'est qu'en effet tous les êtres, toutes les substances de l'univers se partagent en deux grandes classes, savoir : les substances matérielles étendues qui ne pensent point, et les substances spirituelles, inétendues, qui pensent, les esprits et les corps.

On ne saurait concevoir ici une troisième classe intermédiaire.

Il y a bien plusieurs modifications ou manières de penser, comme il y a plusieurs modifications de l'étendue, figurable ou mobile à l'infini, mais il n'y a pour chaque esprit qu'un seul fond permanent de pensée qui fait le durable de la substance pensante, comme il n'y a qu'un même fond de matière ou d'étendue qui constitue l'essence réelle de chaque corps, et le fait rester ce qu'il est, malgré toutes les variations de formes ou de qualités sensibles, etc.

De la pensée prise pour l'essence dans le système cartésien, il s'ensuit que l'ame ne peut cesser de penser sans cesser d'être; ainsi l'ame pense toujours depuis l'instant de sa création dans le fetus, au sein de sa mère et dans le plus profond sommeil, comme dans les défaillances, dans les états enfin où l'homme a perdu le *conscium*, le *compos sui*.

Si l'on eût demandé à Descartes quelle est la différence essentielle qui sépare dans le même être organisé, vivant, sentant et pensant ce qui appartient au corps et ce qui est proprement du domaine de l'ame, il aurait répondu sans hésiter comme il le fait dans plusieurs endroits de ses ouvrages : « J'attribue au corps tout ce qui n'est pas la pensée, » c'est-à-dire toutes les fonctions orga-

niques vitales ou animales en vertu, ou plutôt à l'occasion desquelles l'ame sent, est affectée de plaisir ou de douleur, et aussi perçoit au dehors ou dans son cerveau certaines images ou représentations. Et comme il n'y a certainement aucune ressemblance intelligible entre ces sensations, affections ou perceptions, qui sont des modes de la pensée, et les mouvemens des fibres, le jeu des fluides, des esprits animaux, etc., qui les occasionent, il n'y a donc point de passage ni par suite d'explication possible de l'un à l'autre de ces deux ordres de faits interne et externe. Pour expliquer le mode de la pensée le plus simple, savoir : la sensation que l'ame éprouve à la suite ou à l'occasion d'une impression organique ou matérielle quelconque, il faudrait commencer par expliquer l'union des deux substances de l'ame et du corps; c'est là le secret de la création; si nous le savions, *nous saurions tout*, dit Descartes lui-même, dans une de ses lettres.

Comme à l'occasion des impressions matérielles reçues par des organes nerveux, internes ou externes, l'ame est modifiée ou éprouve certaines affections agréables ou douloureuses, certains désirs ou appétits, etc., réciproquement à l'occasion de certaines pensées, sentimens ou vouloirs de l'ame, le corps organisé exécute divers mouvemens coordonnés, consécutifs à ces pensées ou

vouloirs, sans néanmoins qu'il y ait causalité productive ou liaison de cause à effet entre le vouloir de l'ame et le mouvement du corps.

A cet égard le sens intime nous trompe sur l'efficace de notre volonté, comme il nous trompe dans le transport que nous faisons des réactions de l'ame dans les affections immédiates du plaisir ou de la douleur aux parties du corps où elles nous semblent se localiser.

Dans la réalité il n'y a qu'une seule cause efficiente vraiment productive : Dieu, force suprême, infinie, qui, ayant créé les êtres, peut seule les modifier, les changer ou les conserver dans le même état.

Toutes les substances créées et finies sont passives, et l'ame humaine ne fait exception ni quant au fond de son être ni quant aux idées ou notions innées, gravées en elle par la main même du Créateur.

De là il suit que les animaux doivent être considérés comme des machines de la nature, et nous n'avons aucune raison de leur attribuer une ame qui, si elle existait, sentirait, et par là même penserait comme la nôtre, puisque, d'ailleurs, toutes les fonctions, mouvemens organiques, impressions, tendances, appétits, s'expliquent dans les animaux comme dans l'homme, à l'aide de l'étendue et du mouvement.

D'où il suit encore que, considérant l'être organisé vivant, ou le tout formé par l'union mystérieuse et ineffable des deux substances diverses de l'ame et du corps, tout ce que la philosophie devra se proposer sera, non d'expliquer les mouvemens ou affections du corps par les lois de l'esprit, ou réciproquement, en essayant de combler un abîme, mais bien d'expliquer les fonctions ou mouvemens du corps organique vivant par les lois connues et plus simples de la mécanique ordinaire.

Dans le dernier cas seulement on peut comparer entre elles des choses de même nature, de même genre; dans l'autre cas on ne saurait mettre en équation des valeurs hétérogènes et incommensurables entre elles.

Il serait donc absurde de croire que les faits de l'ame ou les opérations de l'esprit puissent avoir leur principe ou leur cause efficiente dans les fonctions ou mouvemens du corps ou de la matière. Pour trouver ce principe ou cette cause, il faut remonter à l'esprit suprême ou à Dieu qui, en créant l'ame et le corps, a posé les lois de leur union.

Cet exposé rapide et incomplet du cartésianisme nous montre l'origine de la physiologie du dernier siècle. On voit, de plus, comment la doctrine mère, altérée dans son principe, ou

peut-être même poussée à ses dernières extrémités par des esprits hardis et très-conséquens, a pu favoriser le système des unitaires matérialistes en ramenant la confusion de deux ordres de faits et d'attributs que Descartes avait voulu et cru séparer à toujours.

En effet, si la causalité n'appartient à aucune substance créée, y compris l'ame humaine ou le *moi*, toutes recherches ou considérations sur les causes ou forces productives des phénomènes se trouvent nécessairement exclues du domaine de la philosophie comme de la physique, et n'appartiennent qu'à la théologie; on pourra donc dire de toute cause efficiente ce que dit Bacon en parlant des causes finales : *causarum finalium investigatio tanquam virgo Deo consecrata nihil parit.*

Mais si l'idée ou l'apperception que chaque être pensant a de son existence personnelle, de son *moi*, n'est autre que l'idée, l'apperception interne d'une cause, force agissante et libre, abstraire la cause dans la recherche ou l'observation des faits primitifs du sens intime, ce sera abstraire le *moi*, propre sujet de l'observation intérieure. Dès lors la psychologie, ou la science des faits de l'ame, ira se confondre avec la science purement abstraite ou logique conventionnelle, qui roule sur des définitions (et c'est là que Con-

dillac et ses disciples ont ramené la science de l'homme intellectuel et moral), ou d'autre part avec une théorie des fonctions organiques ou propriétés des corps vivans dont les physiologistes résument l'ensemble sous le titre général de sensibilité physique.

A la vérité, ce que nos modernes philosophes ont appelé sensations animales, imaginations, associations d'idées considérées, pour ainsi dire, de dehors ou localisées dans une partie quelconque de l'organisation cérébrale, n'ont rien de commun avec ce que Descartes a proprement nommé la *pensée* prise pour attribut essentiel de l'ame ou du *moi;* mais il est vrai aussi que, quand on a été conduit à faire abstraction du sentiment de libre activité ou du *moi*, et par suite de toute cause efficiente, on peut très-bien sans inconséquence ne reconnaître qu'une seule classe de facultés ou de fonctions attribuées soit à l'ame, soit même au corps qui a la vie en puissance, et dont la propriété essentielle est de *sentir;* dans ce dernier cas, on ramène les faits de l'intelligence, les actes libres de la volonté humaine aux phénomènes de la sensibilité physique ou animale, et à une simple réceptivité des organes mêmes où l'observateur imagine et croit saisir ces phénomènes.

Tel a été, depuis l'application de la méthode

de Bacon à la science de l'homme intellectuel et moral, le point de vue commun aux physiologistes et à plusieurs philosophes qui se sont proposé expressément, et de la manière la plus illusoire, de ramener l'homme intérieur et moral à l'homme extérieur ou physique, comme si le moral était, ainsi qu'ils osent le dire, le physique même retourné.

C'est en transportant à la science de l'ame ces hypothèses limitées par Descartes à la science des corps et de leurs divers mouvemens, qu'Hobbes et Gassendi d'abord, ensuite Hartley et Priestley, Ch. Bonnet, et de nos jours les disciples de Condillac qui se sont spécialement occupés de la physiologie, ont porté au plus haut degré la confusion des deux ordres de faits physiologiques et psychologiques.

2° De la doctrine de Stalh et de son influence.

Dans ce point de vue systématique où Descartes refusait toute action, toute causalité réelle aux créatures et ne voyait qu'en Dieu seul la cause efficiente, les mouvemens divers de la matière brute ou organique, dépendant de la même cause, venaient théoriquement se ranger sous les mêmes lois, et la physiologie n'existait pas encore comme science particulière, distincte de la physique ou de la mécanique. Mais en recon-

naissant le fait de l'activité de l'ame humaine, ou en lui attribuant une causalité au sens le plus élevé, Stalh fut conduit à poser nettement la ligne de démarcation qui sépare les lois physiologiques des corps vivans et les lois mécaniques de la matière brute. Stalh fut ainsi le créateur de la vraie physiologie animale, comme Descartes avait été le père de la vraie métaphysique de l'ame.

Mais pour affranchir les corps vivans des lois générales de la mécanique, il n'était pas nécessaire de les faire rentrer sous la dépendance exclusive de l'ame pensante, il ne fallait pas surtout confondre la prévoyance ou la libre activité de l'esprit avec l'aveugle *fatum* du corps.

Stalh abonda trop dans le sens absolu de Descartes, et crut avec lui que tout ce qui était démontré ne pouvoir appartenir au corps devait, par là même, être exclusivement attribué à l'ame pensante.

« En faisant de l'ame le principe de tous les mouvemens vitaux, dit M. Roussel, Stalh a renversé la barrière qui séparait la médecine de la philosophie. »

Cela est vrai, mais ne saurait être pris pour un éloge du Stalhianisme, ni pour une marque de l'heureuse et légitime influence de ce système sur les véritables progrès, soit de la médecine physio-

logique, soit de la vraie philosophie de l'esprit humain.

Les faits de la nature restent toujours ce qu'ils sont, en dépit de nos systèmes et de nos classifications arbitraires; chaque homme qui descend en lui-même, apprend (*certissima scientia et clamante conscientia*) que les faits et les lois du corps ne sont pas plus les faits ni les lois de l'esprit, que la passion n'est l'action : aucune science humaine ne saurait renverser cette forte barrière élevée par la nature même entre les deux forces vivantes qui constituent l'homme tout entier.

L'homme n'est pas plus une pure intelligence servie par des organes, qu'il n'est une organisation servie par un esprit : il y a des organes de perception qui obéissent à la volonté; ceux-là seuls peuvent être dits servir l'intelligence; il en est d'autres de pure sensation qui, placés par la nature hors de la sphère d'activité de la personne ou du *moi*, peuvent entraîner et subjuguer la volonté sans lui obéir en aucun cas, obscurcir et absorber l'intelligence sans jamais lui porter la lumière.

Dans un sujet aussi composé que l'homme, il faut se méfier de ces maximes générales et absolues, de ces formules aphoristiques et tranchantes qui ne sont vraies que d'un côté.

Partant des faits particuliers de conscience, Stahl s'élève, avec une précipitation impossible à justifier pour un philosophe, jusqu'à la cause unique efficiente des phénomènes organiques et vitaux comme des phénomènes moraux et intellectuels. Il trouve bien le type originel de cette cause dans le sentiment du *moi*, identifié avec celui d'une force libre qui se connaît par la conscience de ses propres actes, et sur ce point capital il rectifie le système de Descartes : *penser* ne signifie pas seulement avoir ou sentir une modification, mais agir ou créer le mouvement, par un effort primitif indépendant. Mais en attribuant à la force *moi* tout mouvement corporel involontaire et non aperçu, comme volontaire ou libre et intérieurement aperçu, Stalh considère que cette force agissante, toujours à l'œuvre, n'a pas besoin d'avoir conscience de son effort, de ses actes ou de ses vouloirs, pour être la vraie cause de tous ses mouvemens, tant organiques que volontaires, pas plus qu'elle n'a besoin de se connaitre elle-même pour exister réellement à titre de force ou de substance *en soi*.

A ce titre purement nominal ou abstrait, l'ame considérée comme cause ou force productive inconnue, n'a plus rien de commun avec la personne ou le *moi* qui se connaît ou se sait exister. Ainsi l'ame humaine irait se ranger dans la classe de

toutes les autres forces de la nature dont les physiciens disent avec vérité qu'il n'y a point de science possible hors des effets sensibles extérieurs, qui les manifestent. C'est dans ce sens aussi que les anciens philosophes s'informaient si curieusement de l'essence ou de la forme même de l'ame; si elle n'était pas un air, un feu subtil, un globule de matière, etc. Dans ce sens imaginaire et hypothétique, on pourra bien se croire fondé à dire, sans s'écarter du point de vue de Stalh, que la même ame, la même cause inconnue, s'appliquant tour à tour ou à la fois à des instrumens divers, fait sentir les organes chacun à sa manière, sécrète la bile dans le foie, les sucs gastriques dans l'estomac, digère les alimens, enfin, par une analogie qui passe toutes les bornes, veut, réfléchit, se souvient, compare et juge dans le cerveau. Mais, ramener ainsi à l'unité de cause ou de lois, des faits si divers, si incomparables par leur nature, n'est-ce pas tomber dans une erreur plus grande et plus manifeste encore que celle des premiers physiologistes mécaniciens? n'est-ce pas violer aussi ouvertement toutes les règles d'une sage induction et s'écarter de la méthode même exclusivement appropriée aux sciences naturelles, d'après laquelle, en comparant ces faits divers, alors même qu'ils sont également extérieurs au moi, on ne peut être conduit à admettre ou sup-

poser une vraie identité de cause, qu'autant qu'il y a analogie ou ressemblance complète entre les effets observés? Or, comment assigner quelque ressemblance entre des faits aussi essentiellement divers, par leur nature, que le sont, par exemple, tels actes intérieurs de vouloir, de souvenir, de jugement, de réflexion, et telle fonction ou mouvement organique représenté à l'imagination ou aux sens. La différence seule des deux modes d'observation par lesquels nous pouvons constater ces deux natures de faits, ne suffit-elle pas pour montrer toute l'absurdité qu'il y aurait à ranger dans la même catégorie des choses aussi hétérogènes, à leur appliquer les mêmes lois, les mêmes dénominations, à les rattacher enfin à la même cause?

Malgré le système de la perfectibilité progressive et indéfinie, nous ne pouvons nous empêcher de croire qu'ils étaient plus près de la vérité ou dans une meilleure direction méthodique, ces anciens philosophes qui, après avoir embrassé le système général des facultés de l'être organisé, vivant, sentant et pensant, sentirent le besoin de noter avec plus de précision les trois rapports essentiellement distincts sous lesquels ils considéraient cette sorte de *trinité* d'existence; en employant les titres d'*ame végétative*, *sensitive* et *raisonnable* pour exprimer trois principes de vie ou d'opération.

Aussi, en dépit de tous les efforts qu'on a faits de nos jours pour écarter et proscrire les titres mêmes des causes occultes, voyons-nous que l'observation et l'examen plus approfondi d'un ordre de faits mixtes, et qui semblent tenir à la fois à la science de l'ame et à celle du corps organique, tendent à ramener sous d'autres formes, des divisions de classes, de propriétés et de fonctions tout-à-fait semblables à celles que les anciens avaient reconnues ou établies entre les principes ou les causes de ces fonctions diverses.

Nous montrerons bientôt, en effet, par un exemple remarquable, que les mêmes observations qui ont porté à distinguer une sensibilité organique de la sensibilité animale, et pareillement une contractilité organique insensible d'une contractilité sensible ou animale, doivent conduire nécessairement à admettre une troisième espèce de sensibilité et de contractilité, qui, sortant de la sphère de l'organisation ou de l'animalité, ne peut être attribuée qu'à la personne ou au *moi*, et par suite à l'ame humaine; ce qui, en rétablissant les titres respectifs de causes métaphysiques ou forces productives des trois classes de propriétés observées, conduirait à l'ancienne division d'*ame végétative*, *sensitive et pensante*.

La théorie physiologique de Stalh s'alliait très-

bien avec les systèmes métaphysiques, qui, partant de l'absolu et n'ayant aucun égard aux faits primitifs du sens intime, avaient été conduits à rapporter à la cause ou moteur suprême, *non-moi*, ces actes volontaires et libres que le *moi* s'attribue dans le for interne comme des effets dont il se sait cause de la même manière qu'il se sait exister. Dès que cette causalité immédiate ou de fait est reniée ou méconnue, la personnalité l'étant aussi, la science ne repose plus que sur des hypothèses. On pourra bien supposer, en effet, qu'une même force, une même cause intelligente ou aveugle, libre ou nécessaire, fait tout dans la nature et dans l'homme, mais que cette cause soit Dieu (ou l'ame universelle ou particulière), toujours est-elle *non-moi* et étrangère à la personne dont le titre et le caractère individuels vont se perdre dans des abstractions ou se confondre avec des images.

Réciproquement nos doctrines modernes de psychologie ont pu se rattacher à la doctrine du Stalhianisme pur ou modifié selon les vues de cette méthode propre aux sciences naturelles qui fait profession d'écarter tout recours aux causes occultes.

On trouve, par exemple, dans la psychologie de Charles Bonnet toutes les idées de Stalh relativement à l'empire universel que la même *ame*

exercerait sur les fonctions vitales, nutritives, sécrétoires, etc., comme sur les opérations libres de l'esprit et de la volonté.

Condillac lui-même paraît entrer dans ce point de vue, quand il dit avec assurance dans sa *Logique* que le principe qui fait végéter l'animal est le même qui le fait penser ou sentir.

C'est ainsi qu'après avoir fait abstraction du fait primitif ou de l'effort libre qui constitue la personne ou le *moi*, toutes les facultés de l'ame viennent se confondre, soit avec les modifications du principe inconnu, de la force aveugle qui fait végéter, ou encore plus simplement avec les propriétés mêmes inhérentes aux organes vivans. Dès lors, la science de l'homme physique et moral ne sera plus que celle des fonctions de ses divers organes; le métaphysicien croyant trouver le sujet propre de sa science dans les observations ou système du physiologue, croira pouvoir emprunter son langage ou lui prêter le sien, entrer avec lui en communauté d'idées comme de signes, adopter ses hypothèses pour expliquer des faits d'un ordre entièrement différent, employer enfin une méthode de classification ou de division qui, étant appropriée à des choses ou des phénomènes que l'imagination ou les sens saisissent et représentent au dehors, n'ont plus qu'une acception illusoire et tout-à-fait frivole,

quand il s'agit des faits tout intérieurs auxquels une réflexion concentrée peut seule donner un sens : c'est ce que nous allons chercher à montrer par quelques exemples.

---

§ IV.

Des tentatives faites pour distinguer et analyser les diverses facultés de l'ame, en leur assignant des sièges particuliers dans l'organisation.

Comme le transport que nous faisons des impressions sensibles aux divers sièges organiques qu'elles affectent, est sans doute le premier moyen naturel de leur distinction dans la conscience ; il devient ensuite le motif principal qui détermine à réunir dans une même classe et à exprimer par un seul terme général, toutes les impressions qui peuveut se rapporter à un même organe.

C'est la nature même qui semble avoir fait le partage de nos sensations en cinq espèces, relatives à autant d'instrumens particuliers qui les reçoivent ou les transmettent, et avoir ainsi préparé une sorte de décomposition de cette faculté générale appelée sensibilité extérieure ;

décomposition qui se fonde sur une circonstance d'autant plus facile à saisir, qu'elle ne demande aucun retour réfléchi sur les modifications spécifiques elles-mêmes, lesquelles peuvent être d'ailleurs intrinsèquement différentes ou même contraires, quoiqu'elles se rapportent au même siège ou s'associent à l'idée d'un même lieu.

En continuant d'après les mêmes vues et suivant le plan indiqué par la nature, des esprits systématiques ont cru qu'il n'y avait rien de mieux à faire que d'appliquer la même méthode de division des fonctions des sens divers, tant externes qu'internes, à l'analyse des faits de l'ame, ou des modes et actes de conscience qui sont censés correspondans à ces fonctions ou en résulter.

Dès qu'on se serait convaincu, par exemple, d'après un assez grand nombre d'observations ou d'expériences appropriées (si tant est qu'il puisse y en avoir de telles), que certaines facultés ou opérations intellectuelles, désignées d'une manière plus ou moins précise, par ces termes, jugement, mémoire, imagination, etc., correspondent chacune à une division partielle du cerveau, qui doit entrer en jeu ou fonctionner d'une manière quelconque pour qu'il y ait lieu à l'exercice spécial de telle faculté; dès lors, dis-je, on pourrait croire avoir ou décomposé cette faculté générale nommée entendement en autant de facultés par-

ticulières (l'imagination, le jugement, le souvenir, etc.), qu'il y aurait de sièges cérébraux vraiment distincts. Et supposant la division physiologique suffisamment exacte, il n'y aurait plus de disputes ou de divergence d'opinion sur l'espèce et le nombre précis de ces sortes d'instrumens par lesquels l'homme conçoit, rappelle, compare, etc., des idées; pas plus qu'il n'y en a maintenant sur le nombre et les limites des cinq sens externes qui fournissent les premiers matériaux de ces opérations.

Observons, néanmoins, qu'une distinction de sièges attribuée à l'exercice de chaque faculté, telle que certains physiologistes se sont crus autorisés à la supposer, se réfère nécessairement elle-même à un système fondé sur une méthode de division tout-à-fait différente, tantôt réflexive comme celle de Descartes, tantôt purement logique comme celle de Condillac, mais également indépendante, dans les deux cas, de toutes les considérations physiologiques.

Maintenant, de deux choses l'une, ou la division métaphysique dont il s'agit a été déjà confirmée et vérifiée par son *critère* approprié, la réflexion et le sens intime; ou bien elle n'est qu'arbitraire, conventionnelle et provisoire. Dans le premier cas, la division physiologique, supposée ou même constatée par l'observation extérieure, n'ajouterait

rien à la vérité intérieure des distinctions psychologiques; il en résulterait seulement une sorte de parallélisme et un accord satisfaisant entre la connaissance objective des moyens ou instrumens par lesquels nos facultés intellectuelles s'exercent, et la connaissance toute réflexive de cet exercice même. Dans le second cas, la division physiologique pourrait servir, jusqu'à un certain point, de preuve ou de correctif à une analyse métaphysique, incertaine, arbitraire; pourvu, toutefois, que la première ne fût pas imaginée comme moyen de suppléer l'autre, de la justifier, et, surtout, de l'expliquer; car ainsi il suffirait que le métaphysicien multipliât arbitrairement ses distinctions ou classifications, pour que le physiologiste en prît prétexte d'assigner une petite place dans le cerveau, afin d'y loger telle faculté abstraite et purement nominale.

L'on voit bien que des hypothèses, ainsi entées sur des hypothèses d'un ordre différent, loin d'éclaircir l'analyse des facultés de l'esprit, ne seraient propres qu'à les obscurcir, en dénaturer ou transformer les véritables caractères.

Les livres de physiologie ne nous fournissent que trop d'exemples de l'abus et du vide de ces sortes d'hypothèses explicatives pour des facultés ou attributs de l'*ame*.

On sait comment Willis avait assigné dans le

cerveau un siège particulier à chaque faculté de l'ame, en logeant le *sens commun* dans le *corps cannelé*; la *mémoire* dans la *substance corticale*, etc.

D'autres physiologistes, depuis Willis, ont proposé de nouvelles divisions de sièges, mais toujours fondées sur des distinctions psychologiques plus ou moins arbitraires.

De nos jours, le docteur Gall a prétendu établir une liaison ou correspondance certaine entre chacune de nos facultés intellectuelles, et même entre telles passions, tels vices, telles vertus ou dispositions morales, et certaines protubérances du crâne qui les signalent aux yeux de l'observateur.

Sans vouloir entrer dans les détails de ce système, je me bornerai à demander à M. le docteur Gall, s'il croit que la nature a dû proportionner le nombre des organes à celui des distinctions qu'il a plû à l'homme d'établir dans des langues arbitraires et conventionnelles, en considérant quelquefois, par exemple, une seule et même faculté sous différens points de vue abstraits, par rapport à telles circonstances sociales, tels résultats accidentels ou fortuits, etc.

M. Pinel, dans son Traité sur l'aliénation mentale, admet aussi, quoique avec beaucoup plus de réserve, l'hypothèse d'une diversité de sièges

cérébraux à chacun desquels viendrait se rattacher une faculté particulière de l'esprit.

Cet auteur induit deux divisions psychologiques et physiologiques parallèles et correspondantes de certains cas de manie ou d'aliénation mentale où il dit avoir observé que tel aliéné exerce tour à tour, et isolément une faculté intellectuelle particulière, comme l'attention, le jugement, la méditation, etc., pendant que d'autres facultés, comme la perception, la mémoire, etc., paraissent tout-à-fait oblitérées; ce qui prouverait, suivant cet auteur, la multiplicité de cet être abstrait et complexe, appelé l'entendement humain, et sa divisibilité réelle en autant de facultés élémentaires qu'il y a ou qu'il doit y avoir d'instrumens ou de sièges cérébraux.

Je crois qu'on peut contester à la fois et le fondement de cette analyse psychologique, et les inductions que le physiologiste prétend en tirer.

Quand on dit qu'un aliéné exerce telle faculté active de l'intelligence proprement dite, comme le jugement, la réflexion, etc., c'est qu'on part de certaines définitions nominales de ces facultés, ou qu'on les considère à la manière de Condillac, en dedans de la sensation, en faisant abstraction de leur caractère le plus essentiel.

Ce n'est en effet qu'autant qu'on a préalablement défini, caractérisé et classé les facultés

de l'entendement, en laissant à l'écart le *moi*, la conscience, l'activité libre de la personne, sans laquelle nulle intelligence n'existe, que l'on peut dire, conséquemment à telle définition abstraite, qu'un aliéné qui n'a pas actuellement le *conscium*, le *compos sui*, pense, donne son attention, juge, médite, réfléchit, etc.

Cette hypothèse tout-à-fait contradictoire, à mon sens, est un nouvel exemple très-frappant des illusions et des abus qui se lient d'une part à l'emploi d'une méthode, ou logique ou physique, dans la science des faits intérieurs, ou de la confusion de langage et d'idées introduite, comme nous l'avons remarqué, entre deux sciences diverses qu'on tente vainement de réduire à une seule.

Au vrai, l'aliéné, tant qu'il n'a pas le sentiment du *moi*, et qu'il ne se connaît pas, se trouve rayé de la liste des êtres intelligens, des personnes morales : il ne perçoit pas, car percevoir s'est se distinguer soi-même de tous objets de représentation ou d'intuition externe; par suite, il ne juge pas; car le jugement consiste précisément à distinguer l'attribut du sujet; or l'individu qui ne fait pas cette distinction en lui-même, qui ne sépare pas ce qui est *lui* de ce qui ne l'est pas, s'identifiant (selon l'expression de Condillac) avec toutes ses modifications successives, sent, et ne juge pas.

Il n'est pas plus vrai de dire que l'aliéné donne son attention; car, l'attention étant un acte volontaire de l'esprit, là où il n'y a pas de libre activité, de *compos sui*, il ne saurait y avoir d'attention, ni, par suite, de réminiscence ou de souvenir, etc.

Un maniaque qui exerce actuellement une seule des facultés actives dont on parle, cesse, par là même, d'être aliéné; par cela seul qu'il rentre en possession de *lui-même*, l'intelligence, la pensée, se trouve rétablie dans son empire entier et sans nulle division.

Sans doute la sensibilité, proprement dite, externe ou interne, l'imagination, les passions, toutes les facultés passives, peuvent s'exercer et prendre même un surcroît d'énergie dans l'état d'aliénation, quoique la conscience du *moi*, et avec elle toutes les facultés actives de l'intelligence, soient suspendues ou oblitérées; et au contraire, les facultés de l'entendement peuvent être dans l'état le plus sain, quoique la sensibilité physique et toutes les facultés passives qui en dépendent, la sensibilité, l'imagination, la mémoire mécanique, soient altérées et soumises à des aberrations telles qu'on en trouve divers exemples, dont un des plus frappans est celui qu'on peut lire dans l'*Essai analytique sur l'ame*, par Charles Bonnet, relativement à un vieillard, Charles Lullin, sujet

à des aliénations extraordinaires qui ne troublaient nullement l'exercice de ses facultés mentales.

De cet exemple et d'une foule d'autres, on déduit très-bien, non comme dit l'auteur dont nous parlions, la divisibilité de cet être abstrait et nulliforme, appelé l'entendement, mais une division ou séparation réelle de deux classes de facultés, les unes, animales ou passives, les autres, intellectuelles et actives; distinction essentielle prouvée par les observations physiologiques, éclairées par une vraie psychologie.

Disons, en nous résumant sur ce sujet capital, qu'il n'en est pas des facultés actives, des volitions et des actes réfléchis de notre intelligence, comme des capacités purement réceptives des divers organes sensitifs auxquels se rattachent les impressions passives, les images ou autres distinctions spontanées : si ces dernières modifications peuvent être étudiées dans leurs causes instrumentales et leurs effets physiques, ou divisées, circonscrites et classées hors du *moi* dans leurs siéges propres, les premières étant vraiment indivises de leur cause hyperorganique ou de la force consciente et une dont elles émanent, ne peuvent pas plus que cette force même se représenter dans l'espace extérieur, ou se concevoir par localisation et comme par dissémination dans les parties du composé organique. Là, se trouvent

les limites où le physiologiste est forcé de s'arrêter; toute application des points de vue de la méthode et des principes de sa science propre, devient impossible, et n'amène que des contradictions ou des absurdités.

Mais avant d'arriver à ces limites on rencontre, pour ainsi dire sur les confins des deux natures, une espèce de faits mixtes et qui semblent tenir de l'une et de l'autre, et en former comme le lien; ainsi que nous tâcherons de le montrer après avoir cité encore un exemple propre à faire voir l'immense lacune qui subsiste toujours entre les deux sciences de l'homme physique et de l'homme moral, en dépit de tous les efforts des physiologistes pour combler l'abîme ou dissimuler le *hiatus*.

§ V.

Divisions physiologiques des fonctions de sensibilité et de motilité ; comment elles laissent à l'écart les faits de l'ame.

1° Différentes espèces de sensibilité distinguées par Bichat.

On sait combien d'expériences ont été faites et variées, depuis Haller jusqu'à nos jours, pour constater dans différens êtres organisés ou dans les diverses parties d'un même être vivant, l'exis-

tence ou les modes de cette propriété générale que les physiologistes ont appelée tour-à-tour *sensibilité* et *irritabilité*.

On a longuement discuté, et peut-être discute-t-on encore, pour savoir si ces deux noms expriment réellement deux propriétés différentes, ou une même propriété diversement modifiée.

Le savant et judicieux Haller avait toujours fait entrer dans la notion psychologique ou réflexive, exprimée par le terme *sensibilité*, la conscience ou le sentiment du *moi*, comme la seule part que l'âme humaine puisse être censée prendre à ce qui se passe dans l'organisation vivante.

Quant aux autres phénomènes de mouvement ou de contraction, expérimentés ou observés dans des parties séparées du corps de l'animal, ou isolées du principe ou de la force consciente en vertu de laquelle la personne existe et sent ou perçoit; ils venaient se ranger, suivant Haller, dans une classe tout-à-fait distincte sous le nom propre d'irritabilité qui exprime ainsi une propriété vitale ou inhérente au corps organisé, et qui réside spécialement dans les parties musculaires.

Mais les physiologistes qui restaient attachés à la doctrine de Stalh, pure ou modifiée comme nous l'avons vu, préoccupés des vues de Stalh et considérant que la même âme, principe commun de la pensée, du sentiment et de

la vie organique, est présente ou fonctionne là même où n'est pas la conscience ou le moi, étaient conduits par-là même à identifier l'irritabilité et la sensibilité, sinon, quant aux effets apparens, du moins quant au principe ou à la cause productive des phénomènes organiques, respectivement classés sous ces deux titres.

C'est ainsi que les physiologistes se sont crus autorisés à dire dans un langage qu'on pourrait croire métaphysique, que lorsque tel organe musculaire par exemple, se contracte ou frémit sous le *stimulus*, c'est parce qu'il en sent l'excitation en vertu du mode spécial de sensibilité qui lui est propre suivant les uns, communiquée, suivant les autres, par les nerfs qui rampent et se cachent dans son tissu; ainsi, l'irritabilité ne serait, au vrai, qu'une modification particulière même, ou, comme on l'a dit, une branche égarée de la sensibilité, propriété mère à laquelle on prétendrait rattacher l'universalité des faits de la nature vivante, sentante, et pensante même.

Cependant, il était impossible de nier ou de méconnaître les résultats des expériences certaines sur lesquelles Haller fondait sa distinction.

On ne pouvait confondre, par exemple, les cas où telle partie excitée répond seule à l'action du stimulus, par des mouvemens de contraction partielle plus ou moins visibles, sans que l'animal

semblât y participer en aucune manière, et ceux au contraire où la plus légère impression faite sur quelque extrémité nerveuse, détermine une agitation générale, entraînant après elle tous les signes d'une vraie sensibilité; mais on n'en a pas moins persisté à dire que dans le premier cas, c'est l'organe isolé qui sent seul l'impression du stimulus, tandis que dans le deuxième, c'est tout le système vivant, l'animal enfin qui est affecté, qui souffre plaisir ou douleur.

Nous ne voulons pas ici récriminer de nouveau sur l'équivoque ou l'abus trop évident du mot *sentir*, pris tour à tour dans deux acceptions qui n'ont rien de commun; mais nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que cette prétendue sensibilité, latente ou bornée à un organe particulier, ne saurait offrir à la pensée ou à l'imagination, rien de plus que ce que Haller entendait par l'irritabilité; et certainement, il ne peut y avoir sur ce point qu'une dispute de mot. Quoi qu'il en soit, il fallait un terme particulier pour exprimer cette sorte d'affectivité. On a choisi le terme sensibilité organique au lieu d'irritabilité, comme plus propre à signifier cette propriété générale, en vertu de laquelle chaque partie de l'organisation vivante est dite *sentir* les impressions qu'elle reçoit immédiatement. Et l'on a appelé sensibilité animale cette même propriété générale,

attribuée à l'animal ou au même tout vivant, dont tous les organes sont solidaires.

Or, une condition essentielle à toute sensation animale, celle que toutes les expériences des physiologues s'accordent à manifester, c'est la transmission directe et continue de l'impression depuis l'organe qui la reçoit jusqu'au cerveau, qui étant le rendez-vous commun de tous les nerfs et organes sensitifs de la vie animale, est dit aussi le siège central, le rendez-vous commun de toutes les sensations de cette espèce. De là, on conclut très-bien qu'une sensation qui devient *animale*, par sa propagation jusqu'au cerveau, est d'abord et peut rester *organique* en s'arrêtant à l'organe extérieur, immédiatement affecté; que par conséquent il n'y a point là deux propriétés différentes, mais seulement deux degrés d'une seule et même propriété, ou passage d'un degré à l'autre.

On peut donc dire que la *sensation animale* n'est elle-même qu'une sensation organique plus forte; comment pourrait-elle, en effet, cesser d'être organique par le seul fait de sa transmission à un organe central?

On peut dire de même dans le langage physiologique que la *sensation organique* n'est qu'une sensation animale plus faible; mais si l'on introduit dans cette espèce supérieure de sensation

quelque chose de plus que la transmission de l'impression à un centre ou qu'une communication de mouvement d'organe à organe ; si la sensation n'est dite animale qu'en tant qu'on la considère sous son rapport à la conscience du *moi*, qui la perçoit, que devient la sensation organique? et quelle valeur réelle attribuer, en ce cas, au mot sensation si souvent employé? Faudra-t-il diviser la conscience en autant de degrés qu'on peut en supposer entre l'impression organique la plus bornée, la plus obscure, et la sensation animale la plus vive? faudra-t-il, encore, diviser le *moi* entre toutes les parties de l'organisation vivante, ou attribuer un *moi* partiel à chaque fibre nerveuse, à chaque atome de matière vivante? Que devient dans cette hypothèse absurde l'unité indivisible du *moi*, l'identité de la personne?

Percevoir une impression en la rapportant à un objet ou à un siège corporel, et surtout en l'attribuant à cette force ou puissance, *vouloir*, qui concourt à la produire, ou être simplement affecté de l'impression et la *devenir*, comme dit Condillac, sont certainement deux manières d'être ou de sentir essentiellement diverses par nature, et non pas seulement par le degré ou la dose, suivant l'expression de Bichat.

Souvent une impression perçue à tel degré

cesse de l'être à un degré plus élevé ou lorsqu'elle s'avive au point d'absorber la conscience ou le *moi* lui-même qui la *devient*. Ainsi, plus la sensation serait éminemment *animale*, moins elle aurait le caractère vrai d'une perception humaine.

Plusieurs modifications peuvent ainsi passer par divers degrés de vivacité ou de faiblesse, et se transformer, suivant les titres convenus, d'organiques en animales, sans être jamais liées à aucune apperception intérieure : d'autres, au contraire, ne sauraient avoir lieu à aucun degré sans être perçues ou accompagnées de conscience. L'observation prouve que les premières ont leur siège dans des organes purement impressionnables, placés hors de toute influence du centre d'où irradie l'action d'une volonté motrice, et se rapportent surtout à l'appétit ou aux fonctions nutritives : pendant que les autres, essentiellement activées par la volonté, mettent l'individu en rapport de connaissance et avec les objets étrangers et avec une force intérieure qui se réfléchit dans ses actes propres. Ces dernières sensations, si l'on leur veut conserver ce titre, n'ont-elles donc pas quelque chose d'hyperorganique dans leur caractère, ou de sur-animal dans leurs effets ? Pourquoi donc les confondre dans la classe des sensations animales, qui ne sont

au fond que des sensations organiques? Le vice essentiel de la classification et l'abus grossier du langage qui enveloppe ainsi deux ordres de faits ou d'idées si hétérogènes, ressort encore plus évidemment, s'il est possible, de la division physiologique des différentes espèces de contractilité correspondante à celle qui précède.

---

§ II.

Des différentes sortes de contractilité établies par Bichat.

Après avoir distingué deux sortes de sensibilités, l'une organique, l'autre animale, Bichat établit la division systématique de deux espèces de contractilité musculaire sous les mêmes titres, savoir : une contractilité *organique* et une contractilité *animale*.

Pour conserver une analogie avec la division précédente il fallait que le terme *ccntractilité organique* exprimât seulement la propriété qu'a tout organe musculaire d'entrer en contraction sous l'influence du stimulus, ou d'exécuter des mouvemens partiels auxquels l'*animal* ne prend aucune part : c'est bien là l'irritabilité Hallérienne.

Quant à la contractilité *animale*, elle ne devrait se distinguer de la précédente que par les mouvemens coordonnés de l'animal tout entier. Telles sont en effet les deux sortes de contractilité que Bichat comprend sous le même titre de *contractilité organique* en distinguant deux contractilités organiques, l'une insensible, l'autre sensible, et qu'il n'appelle pourtant pas encore *animale*. Outre ces deux espèces, le célèbre physiologiste en reconnaît encore une troisième qu'il appelle proprement *contractilité animale*, non pas seulement comme dans l'espèce précédente, en tant que le mouvement est *senti* par l'animal, mais, de plus, en tant qu'il est effectué ou produit par une force inhérente à l'être sensible et moteur : c'est ici bien évidemment quelque chose de plus qu'un degré supérieur de la contractilité organique sensible; il s'agit, non pas seulement d'une propriété, mais d'une faculté, d'une puissance nouvelle qui n'a plus d'analogie avec les espèces de sensibilité ou de motilité organiques parmi lesquelles on prétend vainement la classer.

Ici, la diversité, le contraste, ressort des expériences mêmes ou des faits psychologiques sur lesquels on croit fonder une analogie et expliquer la manière d'agir ou les produits de cette puissance de vouloir qui ne s'explique que par sa libre action.

Les physiologistes se sont assurés par des expériences nombreuses et variées, que les contractions ou mouvemens opérés dans les muscles, qu'ils appellent *volontaires*, s'exécutent toujours sous l'influence immédiate des nerfs cérébraux ou médiate du cerveau même.

En portant, en effet, une irritation quelconque au sein même de cet organe central, on produit infailliblement des contractions dans toutes les divisions musculaires qu'il tient sous sa dépendance par l'intermède des nerfs cérébraux, pourvu que ces nerfs soient dans cet état d'intégrité ou de correspondance avec d'autres systèmes (artériel, veineux, etc.). C'est donc avec raison qu'on distingue ces sortes de contractions générales de celles qui sont immédiatement exécutées par le *stimulus* dans des organes particuliers; qu'elles soient ou ne soient pas sous la dépendance du centre moteur, elles n'en sont pas moins *senties* par l'animal vivant, comme nous sentons, par exemple, les battemens de cœur, des mouvemens convulsifs et involontaires; tel est aussi le vrai sens de la contractilité animale ou sensible. Cette dernière classe doit comprendre tous les mouvemens musculaires qui peuvent être produits dans l'état de vie sous l'influence cérébrale, quel que soit d'ailleurs leur principe ou leur cause, soit que cette cause agisse sur le cerveau même,

centre du mouvement, soit qu'elle influe sur les nerfs intermédiaires, véhicules de l'action motrice : et l'on peut déjà entrevoir que le même terme générique, *contractilité animale*, va résumer sous lui bien des élémens ou bien des déterminations opposées en principe.

Il est évident que l'expérience physiologique s'arrête au matériel même de la contraction ou au jeu sensible des instrumens organiques qui l'effectuent, et ne saurait donner aucune prise sur la nature de la cause ou de la force vraiment motrice.

Ainsi, que le mouvement soit automatique comme dans certaines maladies nerveuses, convulsives, etc., ou purement instinctif comme dans la locomotion du fétus au sein de la mère ou au moment de la naissance; ou forcé par les habitudes mécaniques, ou aveuglément entraîné hors de toute délibération et conscience par de violentes exacerbations de la sensibilité, de vives douleurs, des émotions subites, des passions exaltées, etc.; ou, au contraire, qu'il soit le produit d'une volonté consciente, réfléchie, éclairée; dans tous ces cas divers ou opposés, le physiologiste ne verra que des effets analogues ou homogènes d'une seule et même propriété vitale de contractilité animale; parce qu'il ne peut voir que les mêmes muscles en jeu ou imaginer la même

influence nerveuse ou cérébrale exercée d'organe à organe.

Mais, si le physiologiste se rend plus attentif aux phénomènes qui lui montrent la nécessité d'une sorte de partage au sein de la vie animale; s'il consulte aussi l'expérience intérieure, il sentira le besoin de scinder la contractilité animale en deux espèces, celle de l'instinct ou des passions, qui est entièrement subordonnée à la sensibilité physique, et celle de la volonté proprement dite, qui n'est soumise qu'au choix libre et éclairé de l'intelligence. A ses yeux, la contractilité animale pourra s'exercer de deux manières ou sous deux modes d'influence cérébrale, l'une directe, ou propre au centre moteur, l'autre indirecte, ou sympathique. Là, le cerveau est vraiment actif, il prend l'initiative de l'action contractile qui lui appartient; tels sont les cas où la locomotion, proprement dite volontaire, consécutive à un jugement de l'esprit, est aperçue en principe ou en résultat par le *moi* qui se l'approprie comme cause, ou, ce qui revient au même, qui l'attribue par le fait de conscience à une force agissante, avec qui le *moi* est complétement identifié. Dans le second mode d'influence cérébrale indirecte ou sympathique, le cerveau, dira-t-on, sera passif; il n'aura plus l'initiative d'action et ne fera que recevoir lui-même

la détermination de quelque autre organe ou centre nerveux partiel, pour la transmettre par les nerfs contigus, et sur lesquels il réagit immédiatement, jusqu'aux muscles qui doivent l'exécuter. Or comme ces organes ou centres nerveux partiels, qui envoient au cerveau leurs irradations, sont les sièges d'impressions affectives appropriées à des besoins ou des appétits organiques, à des sensations purement animales, aussi obscures dans leur principe qu'entraînantes dans leurs résultats : on conçoit que les mouvemens ou actes ainsi déterminés, participent à tout l'aveuglement de leur cause provocante.

Quoique cette hypothèse explicative tende, comme on voit, à scinder en deux la classe de *contractions animales*, le physiologiste célèbre, dont nous parlons, n'en maintient pas moins l'unité systématique de classe, sans doute pour n'avoir qu'une seule cause ou un seul principe au lieu de deux; simplification si désirable aux yeux des physiciens, et sur laquelle nous n'aurions rien à dire dans cette occasion, s'il ne s'agissait vraiment que de phénomènes ou de fonctions de la même espèce homogène; si l'on ne confondait pas dans le langage, comme dans les faits, les fonctions qui appartiennent au corps, avec des facultés ou des actes qui ne peuvent s'attribuer qu'à l'ame ou au *moi*; les mouvemens

communiqués d'organe à organe avec la puissance libre, éclairée, qui commence et continue les mouvemens; la prévoyance de l'esprit avec le *fatum* de l'organisme.

Malgré cette unité systématique de classe, ou la symétrie de division des propriétés vitales de sensibilité et de contractilité, les faits mêmes du sens intime nous obligent donc de reconnaître que la contraction animale n'est pas plus identique à un mouvement volontaire ou à un acte libre, que la sensation animale n'est identique ou même analogue à une perception du *moi* humain; le même hiatus subsiste dans les deux cas, et ce n'est pas la physiologie qui pourra le combler. Seulement (et j'attache un grand prix à cette remarque), les observations mêmes du physiologiste, peuvent le conduire jusqu'à ces limites où l'organisme finit, où commence l'empire de l'ame, et servir ainsi à tracer plus exactement la ligne de démarcation qui sépare deux natures essentiellement diverses.

Sans doute, le *moi* ne se manifeste qu'à lui-même par le sens intime, dans l'effort ou le mouvement volontaire que l'ame aperçoit intérieurement comme un produit de son activité, comme un effet dont sa volonté est cause; mais l'initiative d'action attribuée par l'hypothèse précédemment

exposée à un centre physiologique organique auquel l'ame est censée indivisiblement unie, devient, pour notre faible intelligence, comme un symbole sensible propre à représenter, peut-être, ce qui se passe dans l'organisation vivante au moment même où un *vouloir* ineffable, conçu par l'ame, s'effectue par le mouvement qui le manifeste.

Le vice de l'hypothèse consiste à prendre le symbole ou le signe pour la chose signifiée, l'image pour la réalité.

Faites totalement abstraction de cette force vive qui veut, commence ou détermine le mouvement du corps, (dont aucun signe physiologique, pris hors du sens interne, ne saurait exprimer la valeur, ni donner la moindre idée, et supposez qu'une force physique quelconque, telle que l'électricité ou le galvanisme, agisse immédiatement sur le centre organique, ou que le cerveau fonctionne précisément de la manière requise d'après l'hypothèse, l'individu jouissant d'ailleurs de toutes ses facultés sensitives et intellectuelles, à l'exception de la volonté de mouvoir dont nous faisons abstraction; en ce cas, la cause physique en question, en déterminant l'influx cérébral, aura bien sûrement pour effet de produire des contractions et une agitation générale dans tous les muscles auxquels aboutissent ces nerfs moteurs:

l'individu les sentira ces mouvemens, non comme des effets de sa volonté, mais comme des produits d'une force étrangère qui n'est pas *lui*.

En effet, le *moi* ne saurait s'attribuer à lui-même comme cause ces sortes de sensations, de mouvemens, où il n'interviendrait, pour ainsi dire, que comme témoin ou sujet passif.

Il ne pourrait se les attribuer, même dans une hypothèse telle que celle de la girouette de Bayle, que les vents viennent à point nommé tourner comme elle désire; car le désir n'est pas la volonté, et pour arriver à propos ou à souhait, un mouvement quelconque n'en est pas moins tout-à-fait involontaire tant qu'il n'est pas accompagné du sentiment de l'effort et déterminé ou produit librement.

Il suit de là qu'aucune hypothèse physiologique ne saurait imiter, figurer, reproduire, ni par suite expliquer les effets ou attributs propres de la volonté ou force motrice de l'ame même : et ici, le défaut d'appropriation de toute hypothèse physiologique pour expliquer ou aider à concevoir le fait du sens intime, celui de la libre activité et de l'existence même du *moi*, montre clairement le passage d'une nature à une autre, d'un ordre de faits ou d'idées à un ordre tout différent.

Excite dans l'animal quelque partie nerveuse; vous faites naître une sensation effec-

tive; portez le *stimulus*, soit immédiatement sur un organe musculaire, soit sur le tronc nerveux qui lui fournit des rameaux, il produit des mouvemens, des contractions sensibles animales. Mais la volonté ou la puissance de commencer, continuer ou suspendre le mouvement, reste *sui iuris*, hors de toute atteinte comme de toute imitation. Quand elle s'exerce, tous les résultats de l'expérience physiologique sont incertains ou trompeurs; tous les signes de sensibilité ou de contractilité animale peuvent devenir muets. Que deviennent en effet ces signes? et à quoi sert l'aiguillon de douleur le plus acéré, lorsque le brasier ardent consume la main d'un *Mutius Scévola* qui veut rester immobile? quelle est cette puissance capable de modifier ainsi toutes les lois de sensibilité et de contractilité animale, qui lutte contre l'instinct, change toutes ses déterminations, suspend ses mouvemens, contraint le corps à rester fixe ou à se porter en avant quand une force opposée le fait fuir ou trembler (1)?

(1) « Tu trembles, carcasse, » se disait le grand Turenne à la première bataille où il assistait, « si tu savais où je dois « te conduire en ce jour, tu tremblerais bien davantage. » Quel est ce *je* dont parle Turenne? est-ce le corps, la sensation ou la contraction animale?

Je m'arrête ici sans croire avoir besoin de développer davantage les prémisses d'une distinction évidente d'ailleurs par elle-même, et qui n'aurait pas besoin de preuves si la physiologie moderne n'avait pas cherché à envahir jusqu'au domaine de l'ame, et à soumettre à ses divisions ou explications hypothétiques les faits mêmes du sens intime.

Le vide de toutes ces explications du moral par le physique est, je l'espère, démontré maintenant par tout ce qui précède.

Mais n'y a-t-il donc pas quelque lien ou rapport autre que celui de *causalité* entre les faits des deux natures vivante et pensante? Ce rapport, ce lien intime existe, nous n'en saurions douter pas plus que du mode actuel de notre existence qu'il constitue; mais quel est précisément ce rapport? comment le déterminer ou en reconnaître les signes propres?

S'il est vrai, enfin, selon les termes du programme de l'académie de Copenhague, qu'on soit fondé à nier, en général, l'utilité des expériences ou des doctrines physiologiques, pour exprimer les faits de l'ame ou du sens intime, n'y a-t-il pas quelque expérience ou observation de cette espèce, qui puisse éclairer les points du contact de nos deux natures, manifester leur influence réci-

proque dans certaines limites, et faire ainsi mieux connaître l'homme tout entier?

Tel est l'objet des recherches et des considérations qui vont suivre.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES DES DIVERS RAPPORTS QUI EXISTENT ENTRE LES FAITS PHYSIOLOGIQUES ET LES FAITS DE L'AME OU DU SENS INTIME.

§ Ier.

Doctrines de philosophie qui établissent une distinction entre la sensibilité et la pensée ; fondement psychologique de cette distinction pris dans l'expérience intime.

Après avoir élevé comme un mur de séparation entre les deux attributs exclusifs des substances de l'ame et du corps, Descartes, pressé par les objections graves, élevées contre son hypothèse des animaux-machines (hypothèse invraisemblable, mais conséquente au principe absolu de sa division), répond très-justement : « *J'attribue aux animaux tout ce qui n'est pas la pensée.* » A ce titre il pouvait en effet, sans scrupule, reconnaître une sensibilité comme une motilité

spontanée vraiment animale; car ce n'est pas là qu'est la pensée, la conscience du *moi*.

Si les animaux ne pensent pas, c'est qu'en effet ce ne sont pas des personnes, c'est-à-dire des agens libres; et, par suite, qu'ils sont incapables de savoir ce qu'ils font, ou de se connaître eux-mêmes.

Toujours mus ou entraînés par quelque affection ou passion instinctive, les animaux sont toujours ce que nous sommes nous-mêmes dans une partie de notre existence, dans les rêves, le somnambulisme, les accès des passions violentes, dans certaines maladies nerveuses qui altèrent ou pervertissent la perceptibilité et la motilité volontaire dans leurs principes; enfin, dans tout état de l'organisation qui absorbe le sentiment du *moi* et va jusqu'à réduire l'homme à une espèce d'*aliénation* passagère ou durable, totale ou partielle.

Dans de tels états, ce qui peut être attribué à l'homme comme à l'animal n'est certainement pas la pensée, la liberté, le *moi*.

Ainsi, la sensibilité prise dans toute son étendue avec l'ensemble des facultés qui sont sous sa dépendance (et que Condillac a pu très-bien appeler *sensations transformées*), la locomotion spontanée, l'imagination, les reproductions ou associations fortuites d'images et de signes; enfin,

tout ce qui se fait nécessairement ou passivement en nous, est vraiment hors du domaine de l'ame pensante.

Dans la langue commune aux métaphysiciens et aux physiologistes, le terme général *sensation* exprime tout mode simple de plaisir ou de douleur, soit que la conscience ou le *moi* prenne actuellement une part expresse à l'affection, ou au résultat immédiat d'une impression reçue, soit qu'il n'y ait rien de pareil, et que l'animal seulement *pâtisse* plaisir ou douleur. De là un équivoque de mots, dont Condillac et son école ont tant et si étrangement abusé; de là aussi, bien des illusions systématisées qui accusent la langue et un défaut essentiel d'analyse.

Otez la conscience ou le *moi* d'une sensation ou représentation, que reste-t-il? Rien ou un *pur abstrait*, diront presque tous nos métaphysiciens, physiologistes et autres.

Je prétends, moi, que ce qui reste est encore un fait, un mode positif de l'existence animale, qui constitue la vie même tout entière d'une multitude d'êtres auxquels nous attribuons avec raison une sensibilité et tout ce qui en dépend, sans être nullement fondés à leur accorder une ame, une pensée, un *moi* comme le nôtre.

La philosophie de Leibnitz me semble offrir

l'expression vraie de ce mode d'existence, séparé de tout ce qui n'est pas lui.

Leibnitz distingue en effet, avec une précision toute particulière, les attributs de deux natures distinctes: l'une *animale*, qui vit, *sent* et ne pense point; l'autre *intelligente* ou pensante, qui appartient spécialement à l'homme et l'élève au rang de membre de la *cité de Dieu*. Ainsi, se trouve rétabli l'intermédiaire omis ou dissimulé par les Cartésiens, entre les pures *machines de la nature* et les *animaux*, comme entre ceux-ci et les êtres pensans. Dès-lors la *physiologie* vient se placer entre la dynamique des *corps* et celle des *esprits*; et on conçoit que la pensée ne ressort pas plus des sensations animales que des mouvemens de la matière, et ne peut s'expliquer par les unes ni par les autres. Pour apprécier les motifs de ces grandes distinctions, citons d'abord les propres paroles du *maître*:

« Outre ce degré infime de perception, qui sub-
« siste dans le sommeil comme dans la stupeur, et
« ce degré moyen, appelé *sensation*, qui appartient
« aux animaux comme à l'homme, il est un degré
« supérieur que nous distinguons sous le titre
« exprès de *pensée* ou d'*apperception*. La pensée
« est la *perception* simple, jointe à la conscience
« du moi, ou à la réflexion dont les animaux sont

« privés... L'esprit (*mens*) est l'*ame raisonnable;* « la vie appartient à l'*ame sensitive.* L'homme n'a « pas seulement une vie, une ame sensitive, comme « les bêtes; il a de plus la conscience de lui-même, « la mémoire de ses états passés: de là l'*identité* « *personnelle*, conservée après la mort; ce qui « fait l'immortalité morale de l'homme, jointe à « l'immortalité physique ou à la conservation de « l'*animal*, qui ne fait que s'envelopper et se dé- « velopper.

« Il n'y a point de vide dans les perfections ou « les formes du monde moral, pas plus que dans « celles du monde physique; d'où il suit que ceux « qui nient les ames des animaux, et qui admet- « tent une matière complètement brute, s'écar- « tent des règles de la vraie philosophie, et mé- « connaissent les lois mêmes de la nature...

« Nous éprouvons en nous-mêmes un certain « état où nous n'avons aucune perception dis- « tincte, et ne nous apercevons de rien, comme « dans la défaillance, le sommeil profond, etc. « Dans ces états, l'ame ne diffère point d'une « simple monade; mais, comme ce n'est pas « là l'état habituel et durable de l'homme, il faut « bien qu'il y ait en lui quelque autre chose. « La multitude des perceptions où l'esprit ne « distingue rien, fait la stupeur et le vertige, et « peut ressembler à la mort. En sortant de cette

« stupeur, comme en s'éveillant, l'homme qui « recommence à avoir la conscience de ses per« ceptions, s'assure bien qu'elles ont été précédées « ou amenées par d'autres qui étaient en lui « sans qu'il s'en aperçût; car une perception « ne peut naître naturellement que d'une autre « perception, comme un mouvement naît d'un « autre mouvement. Ainsi se distingue par le fait « de conscience, ou l'observation de nous-mêmes, « la *perception* qui est l'état intérieur de la mo« nade, représentant les choses externes, et l'*ap« perception* qui est la conscience ou la connais« sance réflexive de cet état intérieur, laquelle « n'est point donnée à toutes les ames, ni tou« jours à la même ame, etc. »

Cette analyse vraie, quoique fondée en partie sur un point de vue systématique, lève complètement l'équivoque du terme *sensation*, aussi généralement employé dans la doctrine de Condillac, que le mot *pensée* l'était dans celle de Descartes, pour exprimer indistinctement tous les modes *passifs* comme *actifs* de l'*ame*: ceux qui *affectent* comme ceux qui *représentent*; ceux qui sont dans la *sensibilité* pure, sans être dans la *conscience*, comme ceux qui s'éclairent de cette lumière intérieure, et sont inséparables du *moi*, si même ils ne le constituent.

Tâchons de préciser encore davantage ces dis-

tinctions essentielles, et voyons comment elles se justifient par la double observation.

L'homme qui réunit en lui deux natures ou deux modes d'existence différente obéit aussi à deux sortes de lois.

Comme être organisé, vivant et sentant, il obéit à des lois nécessaires qu'il ne connaît pas, et ne peut changer pas plus que les corps célestes ne peuvent changer l'ordre immuable de leurs révolutions périodiques et les formes régulières de leurs orbites, ou pas plus que les molécules de la matière ne peuvent se donner d'autres affinités électives.

L'être purement sensitif ignore sa vie ou son existence comme les fonctions et les diverses impressions affectives dont elle se compose :

> Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Comme être actif et libre, ou cause, force virtuelle, capable de commencer le mouvement du corps sans être entraînée ou contrainte par aucune autre force de la nature, l'homme a la conscience ou l'apperception interne de lui-même, de son individualité ; il s'aperçoit ou se sent exister *moi*, personne libre et intelligente ; à ce titre seul, il aperçoit ou sent ce qui se passe en lui et dans le corps qu'il s'approprie, et il se représente ce qui est hors de lui, dans les corps étrangers au sien.

C'est dans ce sens aussi qu'on peut dire qu'il jouit de la vie de relation, terme si sagement employé par les physiologistes, pour exprimer les sensations purement animales, étrangères à la personne ou au *moi*, qui est le premier terme de toute relation.

L'homme étant ainsi considéré hors de l'animalité, non-seulement vit et sent comme l'animal, il a de plus l'apperception interne de sa vie fondamentale, et des sensations qui la modifient; non-seulement il a des rapports physiques avec les êtres environnans, mais il perçoit ou connaît ces rapports, et peut tantôt s'y conformer et s'y soustraire jusqu'à un certain point, tantôt les amplifier, les étendre, les varier en vertu d'une force agissante, qui s'affranchit elle-même des liens du destin.

Quæ fati fœdera rumpit.

Tout ce que cette force *moi* opère par une libre activité, déployée sur les parties de l'organisation qui lui sont soumises, est exclusivement *perçu* par la *conscience*, et s'y *redouble* ou s'y réfléchit (1). Tout ce qui est étranger à la

(1) Bacon emploie fort heureusement ce mot *conduplicatio impressionis*, pour exprimer la perception comme nous l'entendons.

force du vouloir ou du *moi*, tout ce qui la contraint, l'entraîne ou l'absorbe; enfin, tout ce qui se fait sans elle dans le corps vivant par une fonction quelconque de la vitalité des organes, n'entre pas dans le domaine de l'apperception, ne se *redouble* pas dans la conscience du *moi*, mais reste plus ou moins obscur dans les limites de la sensibilité physique ou de la sensation animale. Or, la sensation de l'animal n'est pas plus la perception de l'individu homme qu'elle n'est le simple mouvement végétatif de la plante ou le produit d'une impulsion. Ainsi se trouvent posées les bornes des deux sciences physiologique et psychologique. Tout ce qui sort de la libre activité, tombe sous les lois nécessaires de la nature morte ou vivante, et appartient à la physique. Les facultés, les fonctions de la vie animale, prise dans toute son étendue, sont du propre ressort de la physiologie qui laisse à part et au-dessus d'elle la science des facultés de l'être libre, intelligent, moral.

Mais comment se faire quelque idée précise des modes d'une existence purement sensitive, qui ne seraient ni directement aperçus par un *moi*, ni représentés hors de lui comme les phénomènes d'une nature tout extérieure? Les considérations et les exemples suivans pourront

servir à résoudre, du moins en partie, ce problème aussi important que difficile.

Dans mon premier ouvrage sur *l'habitude*, j'essayai de montrer comment le composé appelé *sensation*, réputé *simple* par les métaphysiciens depuis Locke, peut se résoudre, par une analyse vraie, en deux parties: l'une purement *affective*, ou qui affecte la combinaison vivante, l'animal; l'autre intuitive, et qui *représente* sans *affecter*. Le départ de ces deux élémens combinés de la sensation s'opère en quelque sorte de lui-même, la partie *affective* allant toujours en s'affaiblissant par suite de la répétition des mêmes impressions, pendant que la partie intuitive ou *représentative* acquiert progressivement par l'habitude plus de netteté et de distinction.

Mais ce n'est là encore que de la physiologie. L'*affection* et l'*intuition* forment comme la matière, l'objet même de la sensation; celle-ci n'a rien d'actif ou d'intellectuel qu'autant qu'il y a un sujet *moi* qui se joint ou s'applique à l'objet représenté et s'en distingue. Or, ce sujet se fonde uniquement sur une relation première (sentie ou intérieurement aperçue) de cause à effet: *cause moi*, si le mode est actif ou un produit de la libre activité, tel qu'un mouvement volontaire, par exemple; et *cause non moi* conçue ou

imaginée au dehors, si le mode est passif et perçu (soit au dehors, soit dans l'organisation sensible) comme effet de quelque force étrangère à la volonté.

Otez toute apperception de cause subjective ou objective, et il n'y a plus de perception, ou, comme dit Locke, plus d'idée de *sensation*, quoiqu'il y ait encore *sensation animale*.

Etant ainsi posé le caractère essentiel et fondamental de toute perception ou idée de sensation considérée comme fait de l'ame humaine, soit primitif et simple, suivant Locke et Condillac (qui, plus conséquens, devaient en conclure l'*innéité* de l'idée de cause), soit secondaire et *composé* (selon nous, qui dérivons l'idée de cause extérieure du sentiment de la force constitutive du *moi*, lequel s'unit aux impressions sensibles sans s'y confondre, ni surtout, sans en dépendre); nous avons par là un moyen indirect, mais sûr, de déterminer par l'analyse les conditions, les caractères et les signes de tous les modes simples de la sensibilité physique où le *moi* n'est pas, et par suite d'une vie purement animale. Nous disons donc qu'un être qui serait privé de la faculté de vouloir et d'agir ou de commencer une série de mouvemens ou d'actes internes ou externes, avec un effort voulu, et senti ou intérieurement aperçu, n'ayant aucun sentiment d'une

force propre à lui, ne saurait jamais concevoir l'existence d'une force étrangère quelconque comme productive des impressions sensibles reçues et des mouvemens opérés. La distinction première de sujet et d'objet, de *moi* ou de *non moi*, qui se ramène par l'analogie à celle de cause et d'effet, ne saurait donc avoir lieu.

Dans ce cas, l'ame identifiée, suivant l'expression de Condillac, avec chacune de ses modifications successives, ne serait jamais par elle-même rien de plus que la sensation ; ce qui revient à dire que le *moi*, la personne identique n'existerait en aucun sens (1).

Par conséquent, point de perceptions ou de *représentations* telles que les nôtres; mais seulement une suite d'impressions affectives, modes *impersonnels* d'une existence tout animale dont on chercherait vainement à concevoir le sujet d'inhérence ou le *substratum*, sous le titre d'*ame* sensitive; *ame* qui n'est pas le *moi* et ne saurait le devenir, tant qu'on ne lui attribue rien de plus

(1) Dans cette hypothèse, il est bien évident qu'il n'y aurait pas de signe ou de langage possible, par suite point d'*idée*, pas même d'*idée de sensation*, si du moins, comme on peut le dire dans un certain sens, il n'est point de véritable idée sans *signe volontaire*.

On a demandé pourquoi les animaux, conformés comme

que des sensations ou modifications passives.

Ce qu'on sait physiologiquement, c'est que le système nerveux dans la solidarité de ses parties, est le moyen ou l'instrument nécessaire de ces affections de plaisir ou de douleur, reçues immédiatement par les extrémités des nerfs, et trans-

nous pour la parole, restent toujours muets. Il est difficile, je crois, de répondre à cette question dans l'hypothèse qui rattache à la simple sensation toutes les facultés de l'ame humaine. Dans notre point de vue, cette question se résout par elle-même : les animaux ne parlent pas, parce qu'ils ne pensent pas ou parce qu'ils ne sont pas des personnes, et que l'activité libre, indépendante de la sensation, ne leur appartient pas; qu'ainsi, n'ayant ni le sentiment ni l'idée de sujet distinct de l'attribut ou de la cause distincte de l'effet, ils ne sauraient former le premier de tous les jugemens, qui est la base de tous les autres, en attachant un sens au mot *je*, ou au verbe *est*. Le passage de la vie animale à la vie intellectuelle ou active, se manifeste dans l'homme enfant au moment même où il transforme les vagissemens ou les premiers cris de la douleur en signes d'appel, dont il se sert volontairement, pour qu'on vienne à lui, qu'on le change de place, etc. Cette transformation est fort remarquable; c'est le premier pas d'*homme*, c'est la première et véritable institution du langage. La nature donne à l'être naissant les signes instinctifs propres à manifester ses besoins. Ces signes ne sont rien pour l'être sensitif qui les ignore; et ils ne sont de vrais signes que pour la nourrice qui les entend et les interprète. Pour que ces premiers signes donnés, de-

mises de là au cerveau ou à un centre partiel.

Nous sommes fondés à admettre, à titre d'hypothèse justifiée par le fait même du sens intime, que l'ame (en tant que *moi*) n'agit point immédiatement sur les nerfs sensitifs, mais bien directement, quoique d'une manière inconnue, sur tous les

viennent quelque chose pour l'individu qui s'en sert, il faut qu'il les institue lui-même une seconde fois par son activité propre, ou qu'il y attache un sens. Ceux qui pensent que l'homme n'eût pu jamais inventer le langage, si Dieu même ne le lui eût donné ou révélé, ne me semblent pas bien entendre la question de l'institution du langage; ils confondent sans cesse le fond avec les formes. Supposé que Dieu eût donné à l'homme une langue toute faite ou un système parfait de signes articulés ou écrits propres à exprimer toutes ses idées; il s'agissait toujours pour l'homme, d'attribuer à chaque signe sa valeur ou son sens propre, c'est-à-dire d'instituer véritablement ce signe avec une intention et dans un but conçu par l'être intelligent, de même que l'enfant institue les premiers signes quand il transforme les cris qui lui sont donnés par la nature en véritables signes de réclame.

La difficulté du problème psychologique, qui consiste à déterminer les facultés qui ont dû concourir à l'institution du premier langage, subsiste donc la même, soit que les signes qui sont la forme et comme le matériel de ce langage aient été donnés ou révélés par la suprême intelligence, soit qu'ils aient été inventés par l'homme ou suggérés par les idées ou les sentimens dont ils sont l'expression.

organes de la locomotion volontaire, qui servent aussi à toutes les perceptions proprement dites. C'est cette partie seulement de l'organisation humaine, qui peut être dite *servir* l'intelligence, alors que l'ame déployant sa force motrice sur les organes qui lui sont soumis, sort de l'état virtuel pour se manifester à elle-même comme force agissante et libre.

L'organisation nerveuse, purement vitale et sensitive, n'obéit point à l'ame humaine, mais à la nature et aux forces qui l'excitent; elle absorbe la volonté, aveugle l'intelligence, et commande à l'ame plutôt qu'elle ne lui obéit, et ne lui sert point.

Une ame humaine qui serait attachée à une organisation toute nerveuse et purement sensible, demeurerait peut-être à jamais renfermée dans l'absolu de son être, sans aucun moyen naturel de se manifester à elle-même ou de se connaître intérieurement à titre de force pensante, quoique la vie animale fût en plein exercice.

C'est à cet état que des êtres de notre espèce peuvent se trouver réduits par suite de ces anomalies ou perturbations de sensibilité qui font prédominer telle partie du système nerveux en y concentrant presque la vie entière.

---

§ II.

Exemples des modes de sensibilité pure.

On trouve dans un livre assez peu connu (intitulé *Histoire naturelle de l'ame*, par M. *Rey Régis*, médecin) une observation remarquable que j'ai citée ailleurs pour donner une idée de ce que pouvaient être les impressions affectives et passives d'une sensibilité purement animale, séparées de l'activité ou de la motilité volontaire, qui, en les unissant au *moi*, leur donne seule le caractère de perception, ou élève la *sensation animale* à la hauteur d'une *idée humaine*.

Un homme tombé en paralysie avait perdu toute faculté de mouvoir dans la moitié des parties du corps, quoique la sensibilité des parties ainsi paralysées restât la même.

M. Rey-Régis, médecin, appelé pour voir le malade, voulut s'assurer par diverses expériences si la sensibilité n'était pas aussi altérée plus ou moins dans ces parties paralysées pour le mouvement.

Il comprima fortement la main et les doigts du malade (sous la couverture), de manière à lui

faire pousser un cri, sans qu'il sentît d'où lui venait la douleur ni quel en était le siége.

Le médecin répéta et varia ces expériences; toutes lui confirmèrent que quelle que fût la partie blessée, le paralytique n'en éprouvait jamais qu'une impression *générale* de douleur ou de malaise qu'il ne *localisait* pas, ou ne rapportait à aucune partie déterminée du corps, à moins qu'il ne vît l'instrument ou la main qui opérait sur lui, auquel cas il jugeait l'opération faite en tel lieu de son propre corps, comme il en aurait jugé pour un corps étranger, sans sentir la douleur au lieu même, quoiqu'il en fût péniblement affecté.

Le paralytique recouvra peu à peu l'usage de ses membres, et à mesure que la motilité revint dans ces parties, il apprit de nouveau à y localiser les impressions.

Je m'abstiendrai de développer ici toutes les conséquences psychologiques que j'ai déduites ailleurs de cet exemple remarquable et curieux.

Je veux seulement en induire dans cette occasion que, mettant à part la motilité volontaire ou la faculté vraiment hyperorganique qu'a l'ame de commencer et continuer le mouvement dans cette partie du corps, prédisposée d'ailleurs à recevoir l'action de la force motrice, en même temps que celle des objets ou des causes étran-

gères, abstraction faite, dis-je, de cette force *soi* mouvante et des conditions propres qui l'*actualisent* dans le corps vivant, toutes les impressions reçues des organes nerveux quelconques, transmises à un centre commun, suivant les lois régulières auxquelles la physiologie rattache les sensations animales, seraient de l'ordre de ces sensations générales et vagues qui affectent toute la combinaison vivante, l'animal, sans se rapporter à aucun siège ni objet déterminé, à aucune cause interne ni externe.

Telles sont, dans l'hypothèse de Condillac, ces sensations que la *statue devient*, et qui diffèrent de nature et de genre de celles dont le *moi* se distingue dès qu'il les juge, et les localise hors de lui.

Nous pouvons retrouver en nous-mêmes, jusqu'à un certain point, les modes de cette existence sensitive à laquelle nous sommes réduits toutes les fois que notre libre activité étant suspendue de quelque manière que ce soit, la conscience du *moi* s'évanouit ou s'absorbe avec elle dans des sensations ou passions animales.

Mais, avant de chercher à montrer par des exemples comment nous pouvons concevoir et observer même en nous cette espèce de modes qu'on pourrait appeler *impersonnels*, j'ai besoin de noter une espèce de sensations, qui, sans avoir

aucun caractère des affections générales de plaisir ou de peine, dont nous parlions, ne rentrent pas moins dans le cercle de la vie animale ou sensitive, ayant leurs lois hors de la pensée ou du *moi*, qui peut n'y prendre aucune part.

§ II.

Des intuitions externes qui rentrent dans la classe des sensations animales.

On a dit souvent, et d'une manière bien vague, que toutes les sensations pouvaient se réduire à celles du toucher, sens général répandu dans toutes les parties où viennent aboutir les extrémités nerveuses qui sont censées rayonner du cerveau comme de leur centre unique.

Cette manière de voir prouve bien qu'on n'a guère jamais considéré les sensations que par leur côte passif ou dans la forme extérieure seulement, abstraction faite du fond intérieur qui se rapporte au *moi*. Ce qui le constitue ce *moi*, ce n'est point en effet ce qu'on nomme généralement la sensation; il ne se transforme point pour devenir telle sensation particulière; mais il reste le

même quand toutes les sensations passent ou varient nécessairement.

Nous accordons que toutes ces sensations adventices peuvent se réduire aux diverses espèces de toucher, en tant que chacun de leurs organes est borné à la pure receptivité des impressions faites par les corps solides ou fluides immédiatement appliqués sur ces organes : aussi les extrémités nerveuses y sont-elles recouvertes d'une membrane plus ou moins épaisse qui modère les impressions et la sensibilité ou la susceptibilité nerveuse, et contribuent à donner à chaque sensation spécifique son caractère propre. Mais on ne saurait dire que toutes les fonctions des sens de la perception, tels que la vue ou l'ouïe, par exemple, se réduisent à celles du toucher particulier de la lumière et du fluide sonore. Il y a là, il est vrai, un toucher de ces fluides sur les membranes qui tapissent le fond de l'œil, de l'oreille, du nez, la conjonctive, la choroïde, la pituitaire ; mais ce toucher ne produit que des impressions affectives générales, comme sont celles que les rayons lumineux ou sonores produisent sur l'organe, en venant le choquer, l'irriter ou le chatouiller de manière à produire ces affections immédiates, qui n'ont réellement aucun rapport avec la perception des figures colorées ou des sons harmonieux.

Ce n'est point en effet l'impression immédiate, résultante du choc des rayons lumineux ou sonores comme des corpuscules odorans ou sapides qui constitue ici les perceptions objectives correspondantes. L'être qui perçoit ou se représente tel objet comme visible et tangible, peut ne rien sentir en lui-même ou dans son organisation; et réciproquement celui qui sent ou qui est ainsi affecté de plaisir ou de douleur, peut ne rien percevoir ni se représenter au dehors. Ainsi les impressions immédiates, faites sur la peau par des corps en masse, ou sur les organes de l'odorat et du goût par les molécules des corps odorans ou sapides, sont les propres objets de la sensibilité. Cette distinction essentielle et si bien constatée par le sens intime aurait dû frapper, ce semble, les physiologistes et les métaphysiciens, qui confondent perpétuellement la sensation et la perception ou l'idée.

Pour ne parler ici que des fonctions perceptives de la vue, j'observerai à ce sujet qu'il y a certainement lieu de distinguer trois élémens de nature différente; savoir: 1° l'impression immédiate (et toujours plus ou moins affective), faite sur l'organe extérieur par les rayons lumineux; 2° l'image que j'appelle aussi l'intuition représentée dans l'espace; 3° enfin, l'acte même de la perception qui n'appartient qu'au *moi*, qui se distingue de

l'intuition comme de la cause ou objet représenté.

Que ce dernier élément supersensible soit séparé des deux autres, et qu'il y ait des affections comme des intuitions visuelles sans *moi*, c'est ce qui me semble résulter de l'observation d'une foule de phénomènes de la nature animale, simple dans la vitalité (1), combinée avec une nature intelligente, active et libre.

Le sens de la vue prédominant dans l'organisation humaine se trouve le plus rapproché du centre cérébral, et a pour caractère éminemment distinctif une sorte de propriété vibratoire qui lui est commune avec ce centre organique, considéré comme le véritable siège de l'imagination, ou de la faculté reproductive de ces images dont le sens de la vue fournit le fonds et les premiers matériaux.

En vertu de cette propriété vibratoire, les impressions reçues par l'organe externe y persistent avec plus ou moins de force. Spontanément reproduites, elles s'associent, se succèdent, se combinent de toutes les manières, sans que la volonté y prenne la moindre part, et souvent aussi sans que la conscience ou le *moi* y participe autrement que comme témoin.

(1) Animal simplex in vitalitate, homo duplex in humanitate, Boërhrave *de Morbis nervorum.*)

Entièrement soumise aux lois de l'organisme ou de l'instinct animal, dont elle est une branche, cette faculté spontanée d'intuition, qu'on est fondé à considérer comme innée dans les animaux et préexistante aux impressions du dehors, surtout dans les gallinacés, explique jusqu'à un certain point comment, à la naissance ou à la sortie de l'œuf, le poussin fait déjà, sans se tromper, le choix des objets appropriés à son besoin de conservation ou de nutrition, et va juste béqueter le grain à distance, etc.

Comme cette faculté d'intuition spontanée suit toujours toutes les dispositions ou tous les changemens successifs, naturels ou accidentels de l'organisme, on voit comment peuvent s'y rattacher ces divers phénomènes sensitifs, tels que les rêves, les apparitions nocturnes, les spectres effrayans ou bizarres, produits d'un cerveau irrité par des causes quelconques organiques ou étrangères, directes ou sympathiques.

Sans avoir besoin d'insister ici plus longuement sur cette espèce particulière de phénomènes dont l'observation intéresse également le physiologiste et le métaphysicien, nous ferons seulement remarquer la sympathie étroite qui unit les fonctions de la vue aux dispositions ou aux fonctions de la sensibilité générale affective. Quand on dit que l'œil est le miroir de l'ame, il faut l'en-

tendre surtout de l'ame sensitive, dont toutes les émotions se manifestent et se communiquent par cet organe, premier lien sympathique de tous les êtres animés. Ce n'est pas ainsi ou par des signes aussi sensibles que se communiquent ou s'observent les actes propres de l'intelligence et de la volonté humaine.

C'est ce qui fait que les observateurs de l'homme physique qui ont de l'habitude et du tact, démêlent tant de choses dans le regard d'un individu actuellement en proie à telles affections nerveuses ou autres altérations maladives, ou même à des passions qui, étant morales dans leurs principes, deviennent physiques ou organiques dans leurs résultats

Combien de preuves de cette sympathie étroite entre les fonctions propres des organes internes de la vie animale ou sensitive, et les produits spontanés de la faculté d'intuition interne frapperaient l'homme, observateur de lui-même, s'il était plus assidûment attentif, moins distrait ou moins assourdi par tous les bruits du dehors !

Citons quelques observations de cette espèce.

Observations intérieures des modes affectifs et intuitifs de la vie animale.

Toutes les fois que la libre activité du *moi* n'a

pris aucune part de conscience à une modification sensible, intuitive ou affective, ces modes spontanés et inaperçus se trouvent perdus à jamais pour la personne; et lors même qu'ils viendraient à se reproduire dans leur sens interne, ils ne sauraient motiver aucun acte exprès de réminiscence.

Cependant, pour un observateur dont la vue est constamment tournée de ce côté, il est telles intuitions ou images de cette espèce, qui, ramenées quelquefois par les mêmes causes, les mêmes dispositions affectives qui les ont produites, se rattachent confusément à un mode d'existence antérieur ou s'accompagnent de cette sorte de réminiscence imparfaite liée aux mensonges fugitifs d'un songe.

C'est par ce moyen, tout difficile qu'il soit, qu'on peut constater une sorte de périodicité, propre à certaines affections, à certaines tendances, goûts, dispositions, qui renaissent les mêmes à certains intervalles marqués.

Chaque saison de l'année peut ramener ainsi spontanément une espèce de dispositions particulières affectives et d'images correspondantes, sans que l'intelligence et la volonté y prennent la moindre part.

Il en est qui se lient constamment au retour du printemps, d'autres à celui de l'été, de l'automne, souvent sans que l'individu s'aperçoive ou

se rende compte de cette sorte de renaissance périodique.

Les sympathies de l'ame sensitive ou de ses organes propres, peuvent ainsi avoir une étendue d'influence et des lois générales que l'intelligence n'a aucun moyen de connaître ou de déterminer.

Et c'est sous ce rapport qu'il convient de soumettre à un examen impartial et plus approfondi, ces phénomènes encore si obscurs du magnétisme ou du somnambulisme à l'égard desquels il me semblerait sage de se garder d'un scepticisme absolu comme d'une crédulité aveugle et superstitieuse.

Sans sortir de l'observation intérieure, combien de pressentimens liés à certaines affections sympathiques obscures, ne pourrait-on pas découvrir en soi-même, si l'on pouvait tenir un registre des produits de ces impressions fugitives, auxquelles on cède avant de les avoir aperçues, de ces faiblesses dont on ne se croit à l'abri que faute de les avoir observées et prises pour ainsi dire sur le fait?

L'observation de l'espèce de phénomènes dont il s'agit ici, induirait à croire que, si l'ame pensante n'a qu'un siège unique dans le cerveau, un point central d'où irradie sa lumière avec sa force motrice (supposé, toutefois que l'idée objective de lieu ait quelque rapport avec la notion

toute subjective ou réflexive de force pensante), il n'en serait pas de même de l'ame sensitive, qui semble se transporter, pour ainsi dire, dans chacun de ses centres partiels, lesquels prennent tour à tour un surcroît d'énergie ou d'activité qui entraîne et s'assujettit toutes les fonctions de l'être sensitif, de l'agent moral, transformé alors en être physique.

---

§ III.

Caractères et signes des déterminations affectives de la sensibilité animale.

« Il n'est pas une seule des parties de notre « corps, » dit Montaigne, spectateur si assidu et si judicieux de ces scènes intérieures, « qui souvent « ne s'exerce contre la volonté; elles ont cha- « cune leurs passions propres, qui les éveillent « ou les endorment sans notre congé. »

Nous pouvons reconnaître le caractère des affections simples, ou les résultats les plus immédiats d'une fonction purement sensitive, dans ces passions locales, pour ainsi dire, partielles, dont parle si énergiquement l'auteur des *Essais*, dans ces appétits brusques d'un organe particulier, tel que l'estomac, le sixième sens, devenu

centre dominateur, etc., dont l'influence croissant quelquefois par degrés, finit par absorber tout sentiment du *moi* et entraîner, à son insu, tous les mouvemens comme automatiques. C'est là qu'on peut reconnaître les sensations vraiment animales.

Du concours même le plus régulier de ces impressions immédiates, produites dans des organes qui s'affectent réciproquement par consensus ou par sympathie, ressort le mode fondamental d'une existence sensitive, qui ne peut être dite ou conçue simple qu'à l'instar d'une résultante de forces multiples et variables à chaque instant. Ce sentiment fondamental n'est point la conscience, car il ne se sait pas, ne s'éclaire pas lui-même; et pendant qu'il change ou meurt incessamment pour ne plus renaître, il y a un *moi* qui reste et qui le sait.

Les modes fugitifs de cette existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. C'est par le seul effet de ces dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, que nous devenons alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardens, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérance. Chaque âge, chaque saison, quelquefois chaque heure du jour, voient contraster ces modes de notre exis-

tence sensitive; ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains signes sympathiques; mais placés, par leur nature et leur intimité même, hors du champ de la perception, ils échappent au sujet pensant par l'effort même qu'il fait pour les fixer.

Aussi la partie de nous-mêmes, sur laquelle nous sommes le plus aveugles, est-elle l'ensemble de ces impressions immédiates de tempérament, dont ce que nous nommons caractère n'est que la physionomie; cette physionomie n'a point de miroir qui la réfléchisse à ses propres yeux.

Associant leurs produits inaperçus à l'exercice des sens extérieurs, de la pensée même, ces impressions immédiates communiquent aux choses et aux êtres une teinte qui semble leur être propre. C'est la réfraction morale qui nous montre la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre qui nous fait trouver dans les mêmes objets, tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr ou de craindre. Ainsi se trouve cachée dans l'intimité même notre être la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instans de la vie; on la porte en soi-même, cette source de biens et de maux, et on la cherche au dehors dans l'influence mystérieuse de la fortune, du destin. Le *fatum* n'est-il

pas en effet dans les modes variables et spontanés d'une sensibilité qui échappe à la prévoyance comme à toute l'activité de l'esprit? non, il n'est point au pouvoir de la volonté de créer aucune de ces affections aimables qui rendent si doux le sentiment immédiat de l'existence, ni de changer ces dispositions funestes qui la rendent pénible et quelquefois insupportable.

Si la médecine physique ou morale pouvait parvenir à fixer ces impressions heureuses ou l'état organique qui y correspond, comme à guérir ces impressions funestes, véritables maladies sensitives de l'ame; les hommes qui possèderaient cet art précieux seraient les premiers bienfaiteurs de l'espèce humaine, les véritables dispensateurs du souverain bien, de la sagesse, de la vertu même, si l'on pouvait appeler vertueux celui qui serait toujours bon sans effort, puisqu'il serait toujours calme et heureux.

C'est cette vérité sentie, que J.-J. Rousseau avait puisée dans l'observation de lui-même, et à laquelle il revient souvent avec une si grande force de persuasion. C'est bien aussi une vérité de sentiment pour tous les hommes qui, doués de cette sorte de tact intérieur, nécessaire pour saisir ces affections immédiates et connaître leur influence, ont en même temps assez de force pour se mettre en quelque sorte hors d'elles. Il y a encore

pour eux, dans cet état, un certain charme consolateur à les étudier, à suivre leur marche jusque dans les afflictions et les chagrins; tantôt à se mettre à la place d'un témoin compatissant à ses propres maux, tantôt à envisager de sang-froid l'ennemi intérieur, et à se placer à une hauteur où ses coups ne puissent atteindre.

Sous la loi de l'instinct, dans les appétits simples, les penchans et les besoins primitifs de l'organisme, l'être devenant toutes ses affections ou identifié avec elle, pâtit donc immédiatement le bonheur ou le malheur d'être, si l'intelligence développée assiste comme témoin à ces scènes intérieures, elle est trop souvent impuissante pour en distraire ou en arrêter le cours.

---

§ IV.

Des états de sommeil et de délire.

Dans le sommeil ou l'inaction complète des sens externes et même du sens interne de l'intuition, les organes intérieurs prennent souvent ce surcroît d'activité qui fait prédominer leurs impressions immédiates et les transforme dans de véritables sensations animales. L'être sensitif peut

alors être déterminé à divers actes ou mouvemens très-coordonnés qui se proportionnent nécessairement à la nature des affections qu'il éprouve, et sont pour l'observateur étranger des signes de ces dernières, pendant que le *moi* ou la personne absente ignore complètement ce que prouve l'ame sensitive.

C'est cette absence de tout sentiment personnel et aussi la suspension momentanée des conditions particulières auxquelles elle se lie, qui fait ce véritable sommeil de l'être pensant, car il n'y a de sommeil somplet pour l'être sensitif que dans la mort absolue. Le principe qui entretient l'affectibilité dans les organes, veille sans cesse (*active excubias agit*), il parcourt ensemble ou successivement, et dans un ordre déterminé par la nature ou les habitudes, toutes les parties de son domaine qui s'éveillent ainsi ou s'endorment tour à tour. Mais l'animal peut être assoupi, pendant que plusieurs organes sont éveillés; l'animal peut s'éveiller aussi pendant que la pensée et le moi sommeillent encore. Il ne serait pas impossible d'observer ces gradations, ni peut-être en les rapportant à leurs causes organiques d'expliquer ainsi une partie des effets si surprenans du somnambulisme.

Les phénomènes du sommeil, étudiés dans la manière successive dont ils s'enchaînent, l'en-

gourdissement où tombent divers sens les uns après les autres, depuis l'instant où la volonté cessant d'agir, l'apperception ou la conscience cesse avec elle, jusqu'à celui où tous les organes extérieurs sont complètement endormis; et dans un ordre inverse, depuis le réveil commencé dans chaque sens en particulier, jusqu'à ce que le *moi* redevienne présent à lui-même par la plénitude des fonctions qui le constituent; la nature des songes qui surviennent dans un sommeil plus ou moins profond; les véritables produits de l'intelligence, qui perçant quelquefois dans ce vague obscur des images, leur imprime le caractère d'une réminiscence imparfaite : tous ces phénomènes, dis-je, joints à l'observation de ce qui ce passe d'une manière analogue dans divers états nerveux, léthargiques, cataleptiques, ou extatiques, lorsque leur invasion est aussi graduelle ou successive, me paraissent très-propres à faire ressortir le caractère simple de ces affections ou intuitions morales qu'il fallait caractériser dans leurs signes physiques pour qu'on ne les confondît plus avec les produits du moral.

Quelle que soit la cause qui suspende la fonction perceptive dans ses conditions ou son mobile propre, les impressions peuvent être reçues, l'animal peut être affecté et se mouvoir en conséquence; mais le moi n'y est pas, la conscience est enve-

loppée, et tant qu'un pareil état dure, il est impossible d'y signaler aucun de ces caractères qui constituent pour nous l'être intelligent, doué d'apperception, de volonté, de pensée.

L'idiotisme, par exemple, correspond à l'état où le *moi* sommeille, pendant que les organes sensitifs proprement dits sont seuls éveillés, et prennent même ainsi quelque fois, par la concentration de leur vie propre, un degré supérieur d'énergie. L'état de démence correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images tantôt liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée sommeille ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

L'idiot vit et sent; sa vie se compose d'impressions nombreuses qu'il reçoit du dedans et du dehors, et des mouvemens qui se proportionnent à la nature de ces impressions: il parcourt, en un mot, le cercle entier de l'existence sensitive; mais au-delà de ce cercle il n'y a plus rien; c'est de cet être dégénéré qu'on peut dire qu'il devient toutes ses modifications.

Dans le maniaque avec délire, le sens interne de l'imagination ou de l'intuition se trouve complètement soustrait à l'action ou l'influence de cette force qui constitue la personne. Les images prennent alors d'elles-mêmes, dans le centre cérébral, les divers caractères de persistance, de

vivacité, de profondeur que prennent les affections immédiates dans leurs sièges particuliers, par le seul effet des dispositions organiques.

Mais irons-nous chercher les signes et les caractères propres d'une division des phénomènes intellectuels, dans un état qui exclut précisément la condition première et fondamentale de l'intelligence; je veux dire l'apperception, le *conscium* et le *compos sui*? Peut-on supposer l'exercice des facultés d'attention, de mémoire, de comparaison, de méditation, etc., dans un être qui s'ignore actuellement lui-même, et qui est privé de la puissance réelle d'entendre des idées comme de vouloir les actes ou mouvemens qui y correspondent? Je sais qu'on peut transporter à l'état complet même d'aliénation mentale certaines facultés définies et caractérisées (en de dans de la sensation) sous les titres conventionnels d'attention, jugement, etc., comme l'a fait Condillac dans le fantôme hypothétique qu'il a pris pour terme de ses analyses; mais il resterait à savoir si ce sont là les opérations dont nous retrouvons le modèle intérieur ou dont nous obtenons les idées singulières en réfléchissant sur nous-même. Ne seraient-ce pas plutôt des notions toutes différentes arbitrairement revêtues des mêmes signes conventionnels?

Je crois qu'au lieu de chercher dans les divers cas d'aliénation mentale les signes d'une division

de siège des facultés intellectuelles, qui n'existent que nominalement ou par supposition dans la plupart de ces cas, il serait plus utile de bien observer toutes les circonstances de l'invasion, des intervalles, de la terminaison, des paroxismes de la démence, pour y bien distinguer les produits aveugles de l'organisme, les saillies passagères d'un cerveau déréglé, de ce qui peut partir réellement d'une volonté, d'une intelligence.

Les deux élémens qui constituent l'homme double sont si intimement unis, dans son état naturel, que la réflexion a bien de la peine à les concevoir séparés; mais, dans les cas dont nous parlons, on peut les surprendre, les signaler à part. On les voit se succéder, s'exclure, se joindre, prédominer tour à tour, et former, sous la même enveloppe, deux êtres qui n'ont presque point de correspondance, ou sont aussi étrangers l'un à l'autre que l'est l'homme éveillé aux actes du somnambule.

---

§ V.

Recherches expérimentales des divers rapports du physique et du moral, et de leur influence réciproque.

Tout imparfait et incomplet que soit le tableau précédent des phénomènes de la sensibilité animale, ou des produits immédiats des fonctions de cet ordre, il peut servir, je crois, à circonscrire dans des limites plus étroites et plus exactes ce point de vue purement physiologique, où l'on prétend ramener la connaissance des rapports du physique et du moral de l'homme à celle d'une influence mutuelle ou d'une action sympathique réciproquement exercée par les divers organes sensitifs entre eux et sur le centre cérébral.

Et vraiment, quand on a fait abstraction totale de la libre activité, et par suite du *moi* ou de la personne humaine, on a fait par là même abstraction du moral : ce qui reste n'est plus que du physique ; or, ce physique ne saurait jamais se retourner ou se transformer, comme on dit, pour produire le moral (1).

(1) Voyez Cabanis, *Rapports du physique et du moral.*

Mais, entre l'homme moral et l'homme physique, considéré sous tous ses divers rapports, il est, pour ainsi dire, des points de contact plus intimes, qui, pouvant être soumis à une double observation, semblent servir de passage ou de lien entre les deux sciences ou les deux sortes d'élémens de la science complète de l'homme. C'est ainsi que la connexion ou l'influence réciproque du physique et du moral de l'homme peut être à la fois et un fait psychologique ou de sentiment intime, et un fait d'observation physiologique.

Il est des hommes d'une certaine organisation ou tempérament, qui se trouvent sans cesse ramenés en dedans d'eux-mêmes par des impressions affectives d'un ordre particulier, assez vives pour attirer l'attention de l'ame; de tels hommes entendent pour ainsi dire crier les ressorts de la machine; ils les sentent se monter ou se détendre, tandis que les idées se succèdent, s'arrêtent, et semblent se mouvoir du même branle. Si des hommes ainsi disposés sont de plus appelés par état ou par goût à observer les autres natures sensibles avec lesquelles ils sympathisent dans divers états correspondans aux âges, aux climats, aux tempéramens, aux maladies accidentelles, et à noter parallèlement l'espèce et l'allure des idées que ces états amènent; s'ils étudient les

modifications diverses et infinies de l'automate (qui cesse d'être homme en cessant d'être une personne libre), de cette machine, alternativement *tranquille ou furieuse*, *faible ou vigoureuse*, *délirante ou réglée; successivement imbécille*, *éclairée*, *stupide*, *bruyante*, *muette*, *léthargique*, *agissante*, *vivante*, *morte* (1); ils parviendraient plus sûrement et pourraient distinguer, classer et exprimer avec toute la précision désirable ces derniers modes affectifs, qui étrangers à la conscience du *moi* n'en sont pas moins dans la sensibilité physique ou animale; ils noteraient ces derniers degrés par lesquels une affection, une image quelconque, produite spontanément, s'avive d'elle-même, s'empare peu à peu de toute l'ame sensitive, et finit par absorber tout ce qui n'est pas elle, tout jusqu'à la personne morale; mais dans un ordre inverse d'influence, d'action proprement dite de l'ame, ils sauraient aussi marquer exactement les degrés par lesquels l'activité d'un vouloir énergique, prenant le dessus, peut s'opposer aux passions, aux affections, à cette foule d'images qui troublent ou pervertissent les lois de l'intelligence, et les vaincre ou les dissiper.

Ici de longs détails me sont interdits par la

(1) Voyez l'art. Locke, *Encycl. ancienne*.

nature même de mon sujet, et plus encore par la limite de mes moyens.

Je dois me borner à un petit nombre d'exemples proportionnés à mon but actuel, qui est de constater, par une sorte d'observation interne, certains modes de l'existence purement sensitive, qui influent sur notre vie intellectuelle ou morale; je prendrai mon premier exemple en moi-même.

Il m'arrive assez fréquemment de dormir profondément malgré un véritable état de souffrance que l'ame sensitive éprouve et que le *moi*, absent, ne sait pas. Soit que cette souffrance augmente, au point d'éveiller le *moi*, soit qu'il s'éveille par toute autre cause, aussitôt qu'il redevient présent à lui-même, il perçoit l'affection dans son siège; et il l'y perçoit, non comme une sensation qui naîtrait à l'instant même, mais comme une impression affective qui préexistait à sa perception ou qui était dans la sensibilité physique, avant d'être dans la conscience; de même que, lorsque nous nous représentons les objets dans l'espace intérieur, nous savons qu'ils y étaient avant la perception actuelle que nous en avons; car l'ame sait bien qu'elle ne crée pas ces objets comme elle crée, par exemple, les actes libres ou les mouvemens du corps que la volonté détermine.

Ce seul exemple suffirait pour montrer la diversité d'espèce, l'indépendance des deux natures sensitive ou passive, intellectuelle ou active; mais c'est de leur lien ou de leur point de contact qu'il s'agit ici plus particulièrement.

Or, ce lien des deux natures réside surtout dans le sens interne de l'intuition, plus généralement et aussi plus vaguement appelé l'imagination.

La plus simple observation de nous-même nous apprend, en effet, que ce sens interne qui reproduit les images, dont la vue extérieure est le moyen ou l'organe principal, se trouve placé sous l'influence alternative des deux forces vivantes, l'une aveugle et spontanée ou mise en jeu par les impressions des organes internes et des sensations vraiment animales, l'autre, éclairée, prévoyante et libre, qui règle l'imagination et lui donne des lois quand elle ne reçoit pas les siennes. Dans le premier cas, il n'y a point, comme on dit, influence du physique sur le moral, mais bien influence d'une espèce de fonctions organiques sur d'autres fonctions du même genre, et encore une fois on ne sort pas de la physiologie : le physique n'agit réellement pas sur le moral, comme on le dit improprement, mais l'organisme règne seul; le moral est absorbé. Dans le deuxième cas seulement, il est vrai de

dire qu'il y a une action indirecte mais réélle exercée par le moral, par la volonté de l'être intelligent et libre sur les affections ou les instincts de l'organisme.

Parcourons rapidement les cas de ces deux modes d'influence opposées.

Influence du physique sur l'imagination et les passions.

Les premiers cas ressortent de ce que nous avons précédemment observé sur les phénomènes du sommeil et des songes, des passions qui ont leur siége dans des organes ou centres partiels de la vie intérieure, et des diverses sortes de délires, de manies ou d'altérations mentales; phénomènes dont les trois espèces pourraient être comprises sous le titre général d'aliénation et se classer naturellement eu égard à l'analogie des circonstances ou des causes qui peuvent les amener, et eu égard aux siéges organiques qu'elles affectent et aux signes externes ou internes qui les manifestent.

Ainsi, en revenant sur l'état de sommeil ou sur les songes, ou les produits spontanés du sens interne de l'intuition, nous remarquerons que

cette sorte d'aliénation périodique et passagère où les facultés vraiment actives de l'ame sont souvent suspendues comme le *conscium* et le *compos suí*, est analogue, sous ce rapport, à l'état de manie, et peut lui ressembler aussi quant à la cause, aux conditions, aux sièges organiques affectés, etc. Voilà pourquoi tout ce qui tend à concentrer les forces vitales sensitives et motrices dans quelque organe ou foyer principal interne, soit en interceptant les sympathies d'autres organes essentiels, soit en amenant des sympathies toutes nouvelles, contraires aux lois ordinaires et régulières des fonctions vitales, est propre à amener, suivant la gravité et la durée de la cause, tantôt le sommeil et les songes, tantôt le délire et la manie, tantôt des passions de certaines espèces.

Par exemple, l'effet des liqueurs enivrantes ou des narcotiques se porte d'abord sur l'estomac, s'étend de là au cerveau, excite la sensibilité générale qui se concentre peu à peu, soit dans un organe interne, soit dans le centre cérébral lui-même.

A ces modes alternatifs d'influence ou de réaction sympathique des organes internes sur le cerveau, considéré comme sens interne des images ou des intuitions, pourraient se rattacher trois espèces de songes et aussi de délires, ou de vésanies, de passions mêmes considérées dans le physique.

Les songes comme les vésanies et les passions qui prennent leur source dans quelque altération des organes internes, ont un caractère affectif particulier, qui sert à les distinguer des phènomènes correspondans qui proviennent des altérations propres ou excitations anomales du centre cérébral.

Dans le premier cas, dans les songes que j'appellerai affectifs, la sensibilité est plus ou moins vivement excitée dans l'un quelconque de ces foyers principaux.

Dans le deuxième cas, diverses images ne font qu'apparaître, se succéder, se combiner de toutes manières, sans que la sensibilité affective semble prendre aucune part à ces scènes mobiles.

Ici, la cause quelconque qui amène les songes ou rêves, que j'appellerai intuitifs, paraît bien être inhérente au sens même de l'intuition interne, centre du système nerveux de la vie animale. Là, au contraire, cette cause se trouve (et peut être quelquefois certainement assignée) dans un organe interne ou un centre nerveux de la vie organique.

La même distinction s'applique aux différentes espèces de délires ou manies, comme à celle des passions animales, qui, ayant mêmes causes, mêmes foyers, peuvent être spécifiées et classées sous ces rapports de la même manière que les songes ou les rêves.

Il n'est point, en effet, de rapport plus marqué que celui qui existe entre la prédominance naturelle de tel organe interne ou la lésion accidentelle de l'un d'entre eux, et l'espèce d'affection triste, joyeuse, cholérique ou expansive, etc., qu'éprouve habituellement l'individu ainsi déréglé; c'est là ce qui constitue, comme on dit, son tempérament, le fond de son caractère, ce naturel dont l'empreinte est ineffaçable et qu'on peut reconnaître dans les animaux mêmes comme dans l'homme. D'autre part, à la même prédominance organique et au mode fondamental de l'existence sensitive qui en dépend, correspondent naturellement des images d'une certaine espèce, d'une certaine teinte ou couleur qu'elles portent avec elles. Ce sont de telles images que le sens interne, soumis à cette influence organique, reproduit ou enfante spontanément dans le sommeil comme dans la veille même, lorsqu'il n'est pas distrait par les impressions étrangères du dehors. Aussi d'anciens médecins, observateurs de l'homme, donnèrent-ils la plus grande attention à tous ces rapports qui peuvent exister entre les penchans, les appétits naturels, la direction spontanée ou la tournure particulière de l'imagination et les qualités ou les vices du tempérament organique; de là ils déduisaient souvent les pronostics de plusieurs maladies, l'horoscope même de

l'homme moral tout entier, croyant deviner en quelque sorte ses passions, ses vertus, ses défauts, par des signes physiques indicateurs d'une influence prédominante de telle partie de l'organisation intérieure. Et cette prévoyance, justifiée par un assez grand nombre d'exemples, pourrait se vérifier plus souvent si l'homme moral était uniquement dans ses passions, dans son tempérament physique, enfin dans le jeu de ses divers organes et le résultat de leurs fonctions; et si l'activité libre, qui seule constitue la nature morale, ne venait sans cesse modifier les résul tats de ces sortes de combinaisons, et mettre en défaut tous les calculs, et les pronostics des physiologistes.

Mais, faisant abstraction de cette force vraiment *hyperorganique*, on peut en effet trouver par l'expérience qu'il existe des rapports assez constans entre cette espèce d'images ou d'intuitions spontanées ou adventices de l'aliéné, comme de l'homme endormi, et telles dispositions ou affections d'un organe interne particulier. Et si c'étaient là des résultats d'une double observation physiologique et psychologique suffisamment répétée, il faudrait admettre ces résultats à titre de faits, alors même qu'on rejetterait toutes les hypothèses employées à les expliquer.

Il est certain, par exemple, que l'état de vacuité ou de plénitude de l'estomac donne lieu, le plus souvent, à des rêves d'une espèce analogue à la disposition physique de l'individu; que l'appétit vénérien, résultant d'une sévère abstinence, surtout dans la jeunesse, fait naître ces affections si remarquables par leur vivacité et leur persistance, et donne surtout à l'imagination une ardeur, une pente invincible à créer jusque dans le sommeil des fantômes voluptueux qu'elle caresse. Ainsi encore la diathèse bilieuse amène souvent en songe des affections et des images lugubres; la pléthore sanguine fait rêver de batailles et de fantômes sanglans, etc. On connaît le pronostic de Galien, fondé sur la vision en songe d'un *serpent rouge*, et l'heureux effet d'une saignée copieuse faite à la suite.

C'est aux habiles observateurs, chargés du traitement des aliénés, qu'il appartiendrait surtout d'examiner jusqu'à quel point l'espèce de délire ou de manie, susceptible d'être caractérisé par la nature même ou la couleur des images qui poursuivent habituellement l'aliéné, pourrait mettre sur la voie du traitement qui convient à tel ou tel genre d'aliénation.

Je me bornerai à une dernière observation sur les caractères des songes intuitifs ou affec-

tifs, qui s'applique également à l'aliénation maniaque ou passionnée.

J'ai éprouvé par moi-même que l'effet sensitif de ces sortes de rêves n'est pas borné à la durée du sommeil, mais s'étend encore plus ou moins sur les dispositions de l'homme éveillé, et peut donner à ses sentimens comme à ses idées une direction particulière dont il ne se rend pas compte. Combien de passions, de préventions, de sympathies ou d'antipathies, relatives à telles personnes, peuvent naître d'un songe qui les a peintes à l'imagination de l'homme endormi sous des couleurs aimables ou repoussantes! J'ai par-devers moi plusieurs expériences de cette espèce, qui se rattachent surtout à l'âge des sentimens expansifs et tendres.

Une autre sorte d'influence des songes que l'expérience m'a également démontrée, c'est celle qu'ils peuvent acquérir sur les croyances ou les persuasions de l'homme éveillé.

Je me souviens d'avoir été une fois réveillé en sursaut par un fantôme très-effrayant, dont il m'était impossible à l'instant même de rappeler la forme. J'ai très-présent le sentiment de terreur où j'étais au moment du réveil et encore assez long-temps après.

Tant que dura cette affection de crainte avec ses symptômes physiques ordinaires, comme le

battement des artères et du cœur, etc., je ne pouvais écarter la pensée ou la croyance qu'un tel fantôme invisible, dont je ne me faisais aucune image, existât réellement dans l'espace extérieur, et qu'il exerçât sur moi une influence à laquelle je ne pouvais échapper. Je croyais à cette influence d'une manière si ferme, qu'il eût été impossible à qui que ce fût de changer ma croyance; et cependant j'étais en possession de mes facultés, je me rendais compte de mon état, je m'en étonnais moi-même. N'est-ce pas là un cas particulier du phénomène distingué sous le nouveau titre d'hallucination, qui diffère et de l'aliénation mentale, puisque la personne est présente ou s'appartient, et de l'état naturel et régulier de nos facultés mentales, où la croyance commune à tous les hommes ne s'attache qu'aux objets réels et permanens des sens externes, du toucher surtout, à l'exclusion des images ou produits spontanés de la sensibilité ou de la fantaisie ?

L'exemple précédent prouverait que dans l'hallucination la croyance passe entièrement sous l'empire de la sensibilité physique interne, et se proportionne, comme toutes les tendances de l'instinct, à la vivacité ou à la profondeur des affections, d'où dépendent aussi la persistance et la vivacité des images.

Résumons : soit que l'excitation partant d'un

organe interne devenu centre ou foyer principal, se communique sympathiquement au cerveau qui fonctionne à sa manière dans la production ou la représentation des images, soit que le centre cérébral, primitivement et directement excité, entre en jeu par lui-même, les produits sensitifs ou fantastiques de ces deux sortes d'actions et de réactions sympathiques ne peuvent servir à constater, comme on l'a dit, l'action réciproque du physique sur le moral, mais seulement l'action du corps sur le corps, des nerfs sur les nerfs.

Comme il n'y a rien là que de physique dans la cause aveugle et nécessaire, il ne saurait y avoir rien de moral ou de prévoyant et de prédéterminé dans les effets.

Observateur de ce jeu déréglé de la machine nerveuse, le médecin, appelé à y remédier, s'attache sans doute dans cette espèce de maladie, comme dans d'autres, à reconnaître le siège de l'aliénation mentale, à distinguer par de vrais signes les cas où le centre propre des images se trouve directement affecté, et ceux où il ne l'est que consécutivement, ou par sympathie avec d'autres organes, sièges propres de l'altération.

Le traitement de l'aliéné ne saurait être le même dans ces cas divers : ici le médecin em-

ploiera les moyens propres à son art, pour agir directement sur l'estomac et les viscères ; là, il peut lui suffire d'agir sur l'imagination du malade, de chercher les moyens moraux les plus propres à faire diversion aux fantômes qui l'obsèdent, à rompre ses habitudes, à changer le cours de ses idées, l'ordre de ses sensations, etc.

On connaît l'expérience faite par Boerrhave à l'hôpital de Harlem, et la manière dont il parvint à guérir les enfans qui tombaient en convulsion par sympathie ou par imitation réciproque, en menaçant de l'application d'un fer rouge, qu'il fit apporter, le premier qui viendrait à avoir un accès convulsif. Cet habile observateur trouva ainsi un moyen direct d'agir par l'imagination sur la sensibilité intérieure, en opposant l'affection d'une forte crainte à une affection différente, quoique de même nature, ou en surmontant une passion animale par une autre plus forte.

C'est ainsi que l'homme parvient à changer ou à modifier l'instinct des animaux, qu'il fait servir à ses besoins et à ses plaisirs ; c'est par la crainte, ou par l'appât de nourriture surtout, qu'il les dompte ou les dresse.

Mais tout cela encore n'est que du physique ou de l'organisme ; voyons maintenant quels sont les vrais rapports du moral et du physique, ou en quoi consiste la véritable action du moral sur

le physique, en donnant à ce dernier mot toute l'extension dont il est susceptible, d'après ce que nous venons de voir.

Influence morale, ou vraie action du moral sur le physique.

L'imagination, avons-nous dit, est comme le lien interposé entre deux natures, l'une animale, l'autre intelligente. L'imagination subordonnée d'une part à la sensibilité intérieure, est mise en jeu par les mêmes mobiles d'excitation, et se proportionne à toutes ses dispositions variables, d'où l'ordre particulier des phénomènes physiologiques que nous venons de considérer; phénomènes étrangers par eux-mêmes au sujet pensant qui peut les ignorer, et ne s'en rendre observateur que dans certains modes mixtes de l'existence sensitive dont nous avons indiqué les exemples. Mais, d'autre part, l'imagination est subordonnée à l'activité de l'ame qui peut la diriger, la régler, la mettre elle-même en jeu au moyen des signes volontaires dont le *moi* dispose, ou qui donnent une prise directe à son action sur la reproduction des images, et par là indirectement

sur les affections ou les sentimens qui s'y trouvent associés.

Avant d'aller plus loin, observons la différence bien remarquable qui sépare les affections immédiates de la sensibilité des sentimens de l'ame proprement dite. Ici, en effet, le sentiment affectif, agréable ou pénible de l'ame, est le résultat ou la suite de quelque travail de l'esprit ou d'une opération intellectuelle, d'une idée quelconque à laquelle le sentiment se trouve lié. Là, au contraire, et lors même qu'il y a personnalité constituée ou idée de sensation, l'affection ou la sensation animale, produit immédiat de l'action d'un objet externe ou de l'impression faite sur l'organe, précède toujours d'un instant, au moins, l'idée ou la perception complète de l'objet, et cette perception peut être même empêchée ou obscurcie par une affection trop vive. Nouvelle preuve de la distinction essentielle entre les deux ordres de facultés, l'un sensitif ou animal, l'autre perceptif et intellectuel.

Quel que soit le développement que prenne l'imagination subordonnée à l'activité de l'ame, et tempérée ou réglée par l'usage des signes volontaires, ses produits conservent toujours une partie des caractères de vivacité, de promptitude et presque de spontanéité qu'ils tiennent de de leur source même, savoir de l'ame sensitive

qui en est le premier foyer. On retrouve ces caractères dans les produits mêmes les plus élaborés du génie des sciences, qui s'affranchit des règles et du joug des méthodes, échappe à toute loi de continuité, et saisit d'un seul coup d'œil les deux extrémités d'une immense chaîne d'idées ou de rapports, dont les intelligences ordinaires ne parviendront peut-être qu'après des siècles à retrouver tous les chaînons successifs. On les trouve surtout éminemment, ces caractères, dans les inspirations sublimes du génie des arts, de ce génie qui révèle une ame céleste, dont l'origine est manifestée par des créations propres à exciter à jamais l'admiration des hommes.

Cette ame agit au-dehors d'elle, attire par un charme sympathique, invincible, tout ce qui est à portée de recevoir son influence, et remplit tous les témoins de sa création du même feu dont elle anime le créateur. Mais ce n'est point l'ame humaine qui se donne cette toute-puissance d'inspiration (1); la volonté, la libre activité dans toute son énergie est loin de pouvoir imiter ou reproduire cet attrait, ce charme suprême; elle tend plutôt à le rompre ou à le dissiper.

Notre objet n'est point de tracer les points de vues divers sous lesquels on peut chercher à

(1) Voyez la note A à la fin de cet écrit.

saisir cette faculté créatrice, ou à exprimer les caractères de ses produits admirables, surnaturels et quelquefois surhumains; le seul de ces points de vue sous lequel nous avons besoin maintenant de considérer l'imagination, c'est celui du lien qu'elle établit entre les affections ou la sensibilité et les idées ou les produits de l'activité intellectuelle; car de là ressort un nouvel ordre de considérations, ou de rapports offerts à l'exploration de l'observateur de l'homme moral et physique.

C'est en ayant égard au caractères des produits extraordinaires de l'imagination tels que nous venons de les signaler, que l'on peut reconnaître qu'il est une puissance et des moyens d'action indirects donnés à l'ame même dans plusieurs cas pour mettre en action, exciter ou calmer telles parties de l'organisation naturellement soustraites à son empire : c'est ainsi que l'homme, dont le moral est développé, peut guérir ou prévenir lui-même les altérations ou maladies auxquelles sont sujettes les facultés mentales, par un régime approprié surtout à cette faculté d'imagination qui forme le lien des deux vies.

Il résulte, en effet, de ce qui a été dit précédemment, que, comme il y a certaines modifications de la sensibilité animale ou certaines affections des organes intérieurs, qui entraînent

la production sympathique de telles images analogues à ces affections, il doit y avoir aussi tel mode d'exercice de l'imagination dirigée par la volonté qui, faisant naître telles affections particulières de la sensibilité animale, pourra changer de mauvaises dispositions organiques et avec elles tels modes tristes ou agréables de l'existence sensitive qui y correspondent.

Indiquons, en finissant, quelques exemples propres à donner une idée de l'influence du régime moral ou intellectuel sur les dispositions de l'homme physique.

1° Chacun peut observer en lui-même que les perceptions directes des sens externes, comme les images ou intuitions du sens interne, et les idées mêmes, produits élaborés de l'intelligence, venant à être réfléchis ou contemplés successivement par le *moi* sous des modifications sensitives diverses, ou avec un sentiment variable de l'existence, triste ou pénible, agréable ou facile, etc., se proportionnent jusqu'à un certain point à ces variations quant aux degrés de clarté ou d'obscurité, de mobilité ou de persistance, de confiance ou de doute, qui impriment à ces idées un caractère particulier et comme une physionomie propre. C'est là, pour le dire en passant, ce qui fait que les idées morales et psychologiques surtout, se laissent si difficilement ramener à un type con-

stant et uniforme par divers esprits ou par le même esprit en différens temps; d'où il arrive que certaines vérités du sens intime sont incommunicables, loin qu'elles soient susceptibles de démonstration, ainsi que le supposent Locke et Condillac, comme les vérités mathématiques dont les idées n'ont rien à démêler avec nos dispositions ou affections sensitives.

Mais, puisque d'une part ce mode d'influence des dispositions organiques et des affections immédiates de la sensibilité intérieure sur la tournure des idées ou les produits de l'intelligence, est un fait d'expérience intérieure, et que d'autre part l'observation ou l'expérience physiologique peut faire découvrir les moyens plus ou moins propres à agir directement sur l'organisation et à modifier le ton de la sensibilité générale par l'emploi mieux entendu et plus régulier de certains moyens, ou à l'aide de certaines substances dont on aurait constaté les propriétés excitantes, calmantes, létifiantes, etc.; la science plus avancée de l'homme physique pourrait donc, sous ce rapport, donner des moyens d'agir ou d'influer d'une manière plus ou moins heureuse sur les dispositions mêmes de l'homme moral.

C'est dans ce sens aussi qu'il faut entendre ce passage remarquable qu'on trouve dans le traité de Descartes, sur la *Méthode* :

« Animus enim adeo a temperamente et cor-
« poris organorum dispositione pendet ut, si
« ratio aliqua posset inveniri quæ homines sa-
« pientiores et ingeniosiores reddat, credam
« illam in medicina quæri debere (1). »

Les anciens philosophes, les pythagoriens surtout, avaient bien reconnu cette vérité; aussi, le régime physique entrait-il en première ligne dans leurs préceptes et leurs moyens de sagesse.

2° Mais s'il y a des moyens d'influer sur la force, la tenue et la bonne direction de l'esprit par un certain ordre de modifications imprimées aux corps, il doit y avoir, pour le moins, autant de moyens d'influer sur les bonnes dispositions du corps par un régime direct et bien entendu des facultés de l'esprit.

Si, par exemple, comme on ne saurait en douter d'après l'expérience, tel mode d'exercice de la pensée se trouve facilité par suite de certaines dispositions sensitives qui tiennent à la machine, il n'y a point de doute non plus que l'énergie de la force pensante ne lutte souvent contre les obstacles organiques contraires à son but, et ne parvienne à en triompher, ou même à changer tout-à-fait ses dispositions en amenant une

(1) Edit. Françaises, T. 1er, 193.

série toute différente de mouvemens organiques. L'auteur de ce Mémoire, d'une constitution faible, et sujet à une multitude de variations organiques et sensitives, porte en lui-même un exemple vivant de l'influence médiate que la volonté peut avoir sur les dispositions affectives du corps par un effort direct qu'elle exerce sur les opérations de l'esprit ou sur les idées qu'elle tend à ramener à un certain type régulier. Combien de fois n'a-t-il pas eu à observer sur lui-même qu'un travail intellectuel, entrepris en faisant violence à l'inertie la plus marquée des organes ou à un état affecté de trouble, de malaise, de souffrance, amenait, après des efforts opiniâtres et prolongés, un état d'activité, de sérénité, de calme et de bien-être intérieur? Combien n'éprouve-t-il pas chaque jour que les fonctions même de l'organisme le plus grossier s'accommodent à l'exercice de la pensée en suivant les mêmes périodes de langueur ou d'activité : par exemple, la digestion, l'ordre des sécrétions ou excrétions organiques qui ne se font pas ou se font mal, si le travail de l'esprit ne peut avoir lieu aux heures accoutumées, etc.? Ces exemples dans lesquels se reconnaîtra chaque homme doué du tempérament dont nous parlons ci-dessus, habitué à s'observer, surtout à prendre et à conserver l'empire sur ses affections, attestent la réalité

de cette influence indirecte de la volonté ou de l'activité libre sur les mouvemens ou les tendances de la vie organique et animale.

Eh! comment oserait-on poser des bornes à cette influence, ou à l'empire même de l'ame, lorsqu'on sait tout ce qu'ont pu produire de grand, de sublime, les vertus humaines des stoïciens; ce que peut surtout une religion toute divine pour dompter la chair ou soumettre *la loi du corps à la loi de l'esprit*.

Au-dessous de ces hauteurs, s'offre une multitude d'exemples journaliers qui prouvent qu'une prédétermination de l'esprit, fortement conçue, peut aller au point de dominer même un instinct rebelle, et le forcer à obéir à point nommé aux volontés antérieures de la personne, dans l'absence même momentanée du *moi*.

Ainsi, quoique la nature et l'habitude aient fixé une certaine durée à l'état de sommeil, si l'on prédétermine de s'éveiller à une certaine heure, il arrive presque toujours que le sommeil cesse à point nommé, comme si la volonté le commandait elle-même, quoique cette force, consciente de ce qu'elle opère véritablement, ne prenne aucune part actuelle au passage instantané du sommeil à la veille. Mais la détermination antérieure de la volonté a pu modifier l'ame sensitive, ou le principe de la vie, d'une manière, inexpli-

cable sans doute, mais telle qu'elle produise un effet prédéterminé dans son temps fixé. Je ne doute point que l'énergie constante des prédéterminations ou des vouloirs de l'ame ne parvînt à produire divers effets de la même espèce, comme à prévenir le retour périodique de certaines causes d'altération ou maladies nerveuses, et à empêcher celles-ci de naître ou de s'enraciner.

Observons bien que ce n'est point en opposant une passion à une autre passion qu'on peut, dans les cas semblables, remédier au mal, ou prévenir le désordre organique : dans l'expérience faite par Boerrhave à l'hôpital de Harlem, la peur du fer rouge prévenait bien, il est vrai, les mouvemens convulsifs, mais ne remédiait point à la cause, et pouvait au contraire l'aggraver.

Une force sensitive ou nerveuse ne peut, en aucun cas, s'opposer à elle-même, ni modifier ou changer ses propres déterminations. Il faut une force d'une autre nature pour s'opposer et lutter avec avantage contre la direction aveugle et vicieuse d'une sensibilité tout animale.

3° Dans cet état régulier et harmonique des fonctions, qui fait la santé de l'homme parvenu au dégré de civilisation propre à sa nature, la part contributive des actes ou des modes de l'ame pensante n'est certainement pas moindre que celle des dispositions mêmes du corps organisé.

L'équilibre des facultés de l'esprit, résultat d'une sage direction et de bonnes habitudes intellectuelles, l'harmonie constante entre les idées et les sentimens moraux, concourent merveilleusement à produire et à maintenir cette autre espèce d'harmonie ou d'équilibre entre les fonctions des organes et les affections immédiates de la sensibilité dont nous parlions auparavant comme de la condition de toute existence heureuse.

Ces deux sortes de santé se correspondent quelquefois merveilleusement dans certains êtres privilégiés où le physique et le moral bien réglés, chacun dans leur ordre, se soutiennent et se perfectionnent même l'un par l'autre; mais les exemples d'un tel accord sont rares, et c'est aussi à le rendre plus commun que la médecine et la philosophie pourraient utilement concourir en réunissant les données de la double observation.

Lorsque le physique est mal réglé, l'ame sensitive est nécessairement affectée de ce désordre d'une manière triste et pénible; si le *moi* se laisse alors absorber, pour ainsi dire, par de telles affections, le désordre augmente et se double par cette cause même.

Mais il est possible, et il arrive, dans certains cas, que le *moi* souffre ou jouit moralement, pendant que le principe sensitif s'affecte d'une manière tout opposée.

Au sein des affections pénibles et tristes, l'homme moral peut éprouver, par exemple, une douce satisfaction intérieure, en se sentant soutenir par une force supérieure à la douleur et aux peines; au contraire l'être intelligent et moral peut s'affliger intérieurement et se trouver humilié des fausses joies de l'être sensitif. *Risum reputavit errorem et gaudio dixit : Quid frustra deciperis ?*

Ce contraste des deux natures ne pouvait échapper à un philosophe aussi éminemment réfléchi que Descartes. Voyez avec quelle précision il caractérise dans son *Traité sur les Passions* les sentimens propres de l'ame et les affections immédiates de la sensibilité confondues dans son système avec les mouvemens de la machine.

Dans les modes ordinaires de notre existence sensitive et morale, ces affections et ce sentiment peuvent s'accorder et se renforcer les uns par les autres, ce qui entraîne la santé de l'ame et du corps, ou s'opposer réciproquement; et de là diverses altérations mentales, des déchiremens intérieurs, un état de trouble et de désordre moral et physique.

Pour l'ame humaine ou pour l'être intelligent et sensible, le plaisir n'est autre chose que la conscience de la perfection; la douleur, au con-

traire, est le sentiment de quelques imperfections de notre nature mixte.

L'ame même la plus mêlée avec la chair, la plus dominée par les tendances instinctives de la sensibilité animale, la plus obscurcie par les passions, est toujours une ame humaine, dont le caractère et le type original imprimé par le Créateur, ne saurait jamais être complètement effacé.

Tout animal suit son instinct sans contrainte, sans diversion ; celui du tigre, par exemple, l'entraîne à déchirer, à se repaître du sang de ses victimes.

Quel objet d'horreur et de pitié, que l'homme poussé, entraîné malgré lui par d'affreux penchans à des forfaits qu'il déteste, puisse se dire, comme Œdipe :

Inceste, parricide, et pourtant vertueux !

Qu'il est doux le sentiment immédiat de l'existence d'une ame qui, née pour la vertu et pour la vérité, se trouve liée par la plus heureuse, la plus belle des harmonies, à une organisation qui la seconde, et ne lui renvoie, pour ainsi dire, que des impressions modérées, des affections sympathiques aimables et bienvaillantes !

Comment peindre la sérénité, le calme, le bonheur constant attaché à la conscience de ces deux sortes de perfection physique et morale fondues ensemble et se soutenant l'une par l'autre! Comment rendre ce jeu prompt et facile des facultés de tout ordre obéissant toujours à l'empire de la vertu, et plus heureusement encore aux inspirations du génie, qui n'est lui-même que le produit le plus élevé de cette grande harmonie! Comment exprimer les jouissances attachées à la contemplation du beau, du bon, du vrai, alors que l'ame vient à réaliser par son activité, l'idéal sublime dont elle sent en elle-même le type, la source inépuisable!

L'exercice habituel de si hautes facultés, et tous les sentimens ineffables, qui s'y lient, peuvent remplir tous les vides de l'existence; il amoindrit la part de mort, et fait participer l'organisme à l'activité, à la vie, à la jeunesse éternelle de l'ame.

Peut-être expliquerait-on ainsi les divers exemples de longévité parmi ces hommes d'élite, qui vécurent surtout de cette vie intellectuelle et morale, dont les instrumens ou les formes seules changent et disparaissent aux yeux, mais dont le fond et les produits ne doivent jamais mourir!

Au contraire, l'inertie, la langueur, la passiveté de l'ame, doivent laisser la vie organique plus

exposée à toutes les causes extérieures ou intérieures qui l'altèrent, la minent, et la conduisent plus rapidement à la mort.

Je ne pousserai pas plus loin cet ordre de considérations, pressé d'en conclure que ceux qui rejettent absolument les considérations psychologiques dans des recherches qui ont pour objet le corps organique, ou qui restreindraient cette application à certaines maladies, ne sont pas mieux fondés que ceux qui croiraient devoir expliquer par des doctrines ou des expériences purement physiologiques les faits de l'ame ou les phénomènes du sens interne.

FIN DE LA DEUXIÈME ET DERNIÈRE PARTIE.

NOTE.

Au-dessus de la sphère d'activité de l'ame humaine, et de toutes les facultés d'entendement ou de raison qu'elle embrasse, s'élève une faculté créatrice, dont les caractères et les produits attestent une origine plus haute, et portent avec eux le gage et comme le pressentiment d'une nature immortelle.

Cette faculté supérieure n'a rien de proprement actif : on pourrait donc, sous ce rapport, la comparer aux facultés sensitives, si la sublimité de sa forme, de son objet et de ses produits, ne mettaient entre elle et cette nature inférieure toute la distance qui sépare le ciel de la terre, l'infini du fini.

Tous les philosophes qui ont pénétré un peu avant dans les profondeurs de l'ame humaine, ont signalé, sous divers titres, ce côté pour ainsi dire divin de notre nature.

On trouve des notions relatives à cet ordre

supérieur de facultés, établies, dès le premier âge de la philosophie, dans les écoles de Pythagore et de Platon.

Les métaphysiciens de l'école d'Alexandrie fondaient sur la même base leurs doctrines mystiques des émanations ou des communications surnaturelles des ames entre elles et avec Dieu d'où elles sortent.

Parmi divers passages extrêmement remarquables sur ce sujet de haute philosophie qu'on trouve dans les livres de cette école, parvenus jusqu'à nous, j'en citerai un seul, extrait des œuvres de Proclus, dont nous devons la publication et le commentaire précieux aux recherches profondes d'un jeune et savant professeur.

Dans le livre *de Fato et Providentia*, Proclus, parlant des platoniciens, s'exprime ainsi :

« Laudant cognitionem supra intellectum et « maniam et vere hanc divinam vocant.

« Ipsum aiunt imum animæ non adhuc hoc « intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni.

« Unam autem quæ ut vere melior scientiâ et « intellectu est intelligentia divinificata : hæc « est cognitio quam anima phantasians in hâc « vitâ planè accipere non potest, etc (1). »

Dans ses excursions mystiques, Van Helmont a

(1) Procli Opera inedita, édit. Paris. t. I[er], p. 41-63.

peint d'une manière très-remarquable cet état de l'ame qui, cessant de se connaître, ou de s'appartenir, passe tout entière sous l'influence d'un esprit supérieur de vie et de vérité.

« Comperi sane, » dit-il au chapitre si curieux intitulé : *Venatio scientiarum*, « non esse de plenâ « atque liberâ nostræ voluntatis potestate suo sic « intellectu nunc frui; et quod ad istud requira- « tur plus quam putare, anniti, optare, velle, etc.

« Alias namque quam cito quis cogitat de animâ « suâ aut de re quâpiam tamquàm de tertio, cum « alteritate separata extra intellectum, eo ipso non- « dùm est cogitatio aut operatio puri ac solius « intellectûs. Ast cùm anima cogitat se ipsam, aut « aliud quidquam tanquàm se ipsam, sine alteritate « cogitantis et rei cogitatæ, sine appendentia, extra- « versione vel relatione ad locum, durationem et « circumstantias : tum scilicet ejus modi cogitatio « est intellectualis...

« Ut pote anima in illo luminis statu sic appre- « hendit interiorem et anteriorem rei intellectæ « essentiam quòd ipse intellectus transmigrando « sese transformet in rem intellectam... non fit ejus « modi intellectualis conceptio, cum discretione « verborum aut idiomatum, neque cum sensuum « aut rationis præcinctu, neque cum celeriori quo- « dam totius logismi conceptu affatim hausto, etc.

« Nec etiam potest per rationem aut imagina-

« tionem concipi aut per imaginationem ideasve « cogitari; verùm in illo statu nunc, hîc sensus, « ratio, imaginatio, memoria et velle, sunt simul in « merum intellectum liquata, stantque sub tene- « bris lumine intellectus offuscata.

« Quamobrem sive intellectûs transformetur, « sive se ipsum transformet in simulacrum rei « intellectæ,.... saltem tunc anima intuetur suum « intellectum, sub formâ arreptâ in dato lumine. « Atque in isto sui speculo speculatur se ipsam « intellectualiter absque reflexione alteritatis, « sicque concipit rem scibilem unà cum omni suo « et proprietatibus, etc (1). »

Vanelmont me semble s'être annoncé comme le précurseur des nouveaux systèmes de métaphysique allemande, basés sur l'intuition intellectuelle.

Revenant au point de vue platonicien, relativement au sujet de ces inspirations d'origine céleste, les passages frappans qu'on trouve à cet égard dans les Dialogues de Platon, ont dû porter à croire que les philosophes grecs, et plus particulièrement le disciple de Socrate, avaient reconnu et exprimé la nécessité d'une révélation.

(1) Ortus Medicinæ,... authore J. B. Van Helmont. Amstelodami, apud Elzevirium, 1648. — Venatio Scient. p. 27, 28.

Sur ce dernier point de fait, savoir : si Pythagore, Socrate ou Platon, avaient emprunté quelques parties de leur doctrine des livres hébreux, les recherches d'érudition les plus approfondies n'ont pu rien découvrir de certain ni même de probable à cet égard.

« Utrùm ab Hæbreis aliquid didicerint Pythagoras et Plato hactenus, quod id credi suadeat nihil comperi, » dit Leibnitz lui-même, après de grandes recherches sur ce sujet important (1).

Quant au point de doctrine, savoir : si les anciens philosophes ont senti le besoin ou reconnu la nécessité d'une révélation divine, il faut bien s'entendre sur la nature, le caractère et l'objet de cette révélation, telle que pouvaient la concevoir ou l'entendre des philosophes éclairés par les seules lumières de la raison.

J'ai eu occasion de traiter cette question qui m'avait été proposée par un savant ami (2), aussi distingué par ses hautes connaissances philosophiques que par son amour éclairé de la religion et de la morale.

Je donnerai ici un extrait assez long de ma réponse à cette grande et belle question.

Je demande d'abord qu'on distingue les idées

(1) Leibn. Op. tome II, page 222.

(2) M. Stapfer.

ou les notions pures de l'entendement, de quelque manière que lui viennent ces idées, soit qu'on prétende les dériver des sens (et de quels sens ?), soit qu'on les suppose comme innées, soit qu'on les admette primitivement révélées par la parole ou avec la parole même (logos), d'avec le sentiment qui s'attache à ces notions, les transmet de l'esprit au cœur, et les approprie ainsi véritablement à notre nature morale. Quelle que soit, en effet, la croyance sur l'innéité ou la révélation ou le mode quelconque de manifestation et de réceptivité des idées ou notions de l'esprit, toujours faut-il reconnaître que ce sentiment ne peut être que suggéré ou inspiré à l'ame qui se sent incapable de se modifier elle-même par un exercice quelconque de son activité.

Cette distinction, qui tient au fait même de conscience, se trouve marquée dans les livres de Platon et dans nos divins évangiles.

Commençons par ceux-ci :

Dans l'évangile de saint Jean, Jésus-Christ dit à ses apôtres : « Cet esprit de vérité que le monde « ne peut recevoir et ne conçoit pas parce qu'il ne « le voit pas, vous le connaîtrez parce qu'il viendra et restera en vous. »

« Spiritum veritatis quem mundus non potest « accipere quia non videt eum nec scit eum, vos

« autem cognoscetis eum quia apud vos manebit.»

Et plus bas : « Telles sont les paroles que je « vous ai fait entendre; mais l'Esprit saint (le « Paraclet) que vous enverra mon père, vous les « enseignera véritablement; seul il pourra sug- « gérer à vos ames le vrai sens des paroles que « vous aurez reçues par ma bouche. »

« Hæc locutus sum vobis; Paracletus autem, « spiritus sanctus quem mittet pater, ille vos do- « cebit et suggeret vobis omnia quæcumque « dixere vobis. »

Tels sont les traits frappans de cette révélation intérieure, qui consiste dans le sentiment ineffable suggéré à l'ame, et non pas seulement dans l'idée ou la parole qui s'adresse uniquement à l'entendement. Ici est la lettre, là est l'esprit qui vivifie.

Quel que soit cet ordre de vérités, notions ou idées intellectuelles, il y a toujours lieu de demander si elles sont ou ne sont pas des produits de la raison ou de l'activité propre et naturelle de l'esprit humain. Mais l'homme sait par conscience qu'il ne se donne pas ou que son ame ne se suggère pas à elle-même ces sentimens ineffables du beau, du bon, de la vertu, de l'infini, de la Divinité : la cause, la source de ces hautes suggestions ne peut être subjective; elle tient à une nature plus élevée que les sensa-

tions et les idées de l'esprit, plus hautes que tout ce qui est fini.

Les sages qui puisèrent au fond de la conscience les premières vérités religieuses et morales, durent y trouver aussi cette distinction évidente entre les données ou les produits de la raison humaine et les sentimens ou les inspirations de l'ame.

On trouve dans les Dialogues de Platon une foule de passages qui font allusion à cette sorte de suggestion ou de révélation intérieure; mais le disciple de Socrate, non plus que son maître, ne pouvaient entendre cette révélation que dans le sens de l'esprit, et non point selon la lettre positive que la religion nous enseigne.

C'est en effet par les lumières naturelles ou par la meilleure et la plus haute direction des facultés intellectuelles et morales de notre nature que Socrate paraît s'être élevé aux notions du vrai Dieu, de l'ame immortelle et libre, du bien et du mal moral.

Ceux qui croient que ces premières vérités ne purent qu'être tirées des livres des Hébreux, ou transmises par l'Egypte aux philosophes grecs, me semblent restreindre singulièrement les bornes de ces puissances intellectuelles que Dieu a données à l'homme, en le livrant au concours des moyens internes et externes, préordonnés dans le but

d'étendre et d'assurer le développement progressif de ses facultés naturelles.

Sans doute ces sages qui purent s'élever jusqu'au dogme de l'unité de Dieu et de l'immortalité de l'ame, par les seules forces de la méditation, avaient, comme nous l'avons tous, la conscience de l'imperfection et des limites naturelles et nécessaires des facultés humaines. Plus ils étaient élevés, plus ils devaient sentir le besoin d'un infini, qu'il n'est pas donné à l'homme d'atteindre; plus ils devaient désirer aussi une communication plus immédiate, plus intime avec cette raison suprême, dont ils avaient conçu l'existence et reconnu la nécessité. Aussi voit-on les premiers philosophes qui désiraient faire participer leurs semblables à la vraie lumière dont ils étaient éclairés, invoquer le secours d'une autorité supérieure à celle de leurs paroles ou de leur nom, pour confirmer et répandre cet enseignement sublime dont les Dialogues de Platon offrent le type.

C'est dans ce but sublime, que Socrate réclame l'intervention divine pour que ses leçons profitent à ses disciples, en s'insinuant dans leur ame. Telle est aussi la révélation tout intérieure dont il sent et exprime la nécessité dans les dialogues du Théagès et des deux Alcibiade, au même sens que Jésus-Christ annonce à ses dis-

ciples la révélation intérieure du Paraclet, dans l'évangile de saint Jean.

C'est dans cet esprit qu'il faut chercher le vrai sens de plusieurs passages de ces Dialogues.

La comparaison faite, dans la République, du souverain bien, Dieu, avec le soleil, est aussi très-frappante, et remarquablement belle dans ses développemens et son application aux vérités intellectuelles et morales et à la manière dont notre esprit les perçoit. On y trouve presque le sublime de ces paroles divines de l'évangile de saint Jean : « Erat lux vera quæ illuminat omnem « hominen venientem in hunc mundum.... Lux « lucet in tenebris et tenebræ eam non compre- « henderunt....

Ce que la lumière du soleil est dans le lieu sensible par rapport à la vue du corps ou aux objets perçus; le souverain bien, ou l'esprit de Dieu, l'est par rapport à l'entendement et aux êtres intelligibles.

L'impression sensible de la lumière sur l'œil qui s'ouve pour la première fois à ses rayons, est passive pour l'être sentant qui la reçoit et qui en est affecté, soit qu'il veuille ou ne veuille pas. Il y a de même une impression passive du souverain bien ou de la lumière divine sur l'esprit de tout homme qui vient au monde; c'est par cette

lumière seule que tout esprit créé, vit et existe ou se conçoit; le principe, la cause, la raison suffisante de cette vie intellectuelle n'est pas plus, en effet, dans l'homme même ou dans le *moi*, que le principe ou la raison de la vie sensitive n'est dans l'animal.

Mais comme la perception distincte des objets visibles exige en même temps et l'activité du regard et la présence de la lumière intérieure, ainsi l'apperception claire des êtres intelligibles exige le concours de l'activité libre de l'esprit avec la lumière supérieure divine qui en est la source, la condition ou le moyen nécessaire, mais non pas la cause absolument efficiente.

Que si cela était ou si l'ame pensante était réduite à une passiveté complète d'intuitions, dès-lors absorbée en Dieu elle n'aurait plus la propriété d'elle-même : en perdant l'action propre qui la constitue personne, moi, elle ne pourrait être considérée comme substance (1). Tel est ce con cours divin, comme dit encore Leibnitz (en entrant profondément dans la vue de Platon), qui fait

(1) Leibnitz dit supérieurement : « *Beatitudo animæ consistit in suâ unione cum Deo; modò non putes absorberi animam in Deum, proprietate quæ substantiam propriam solâ facit actione amissâ.* »

Il ne s'agit pas de la substance, mais du sentiment du *moi*

qu'en un certain sens Dieu seul peut être considéré comme l'objet extérieur de l'ame, ou comme étant, à chaque esprit créé, ce que la lumière est à l'œil.

La comparaison de Platon étant ainsi entendue, on saisit mieux le vrai sens des paroles attribuées à Socrate dans le passage suivant, qui résume admirablement la doctrine de Platon sur les idées intellectuelles.

« Comme de tous les organes de nos sens, l'œil « est celui qui a le plus de rapport avec la lumière « du soleil (quoiqu'il ne soit pas, ou qu'il ne porte « pas en lui cette lumière); ainsi, de toutes les fa- « cultés de notre esprit, la raison est celle qui a le

ou de la personnalité humaine, qui peut être absorbée ou remplacée par l'esprit divin, leur substance restant la même.

Le fils qui est la manifestation du père (de l'être), se retire vers lui; toute manifestation sensible cesse avec le fils (le *moi*), mort, enseveli, et c'est alors que commence la véritable vie. De son père, où il est rentré, le fils envoie à sa place l'Esprit saint, l'amour vivifiant. C'est lui qui dirige ceux qui s'abandonnent à lui en faisant abnégation de leur propre esprit, de leur *moi*, etc.

Le fait psychologique sur lequel peut se fonder le point de vue mystique, semble s'accorder parfaitement avec la révélation et les propres paroles du Sauveur, où l'on trouve presque toujours au figuré quelques vérités intérieures.

« plus de rapport avec le souverain bien ou la lu- « mière divine, quoiqu'elle ne soit pas cette lu- « mière, ou qu'elle ne la porte pas en elle-même. »

Et c'est là ce qui éloigne l'idée d'un caractère purement subjectif, attribué par des auteurs systématiques aux êtres intelligibles de Platon, ou aux notions universelles et nécessaires des modernes, manifestés à l'ame par une lumière divine que l'ame ne fait pas, ou qu'elle ne porte pas en elle-même, mais vers laquelle elle se tourne et se dirige par son activité propre.

Je prie qu'on relise un admirable passage de l'*Alcibiade*, qui revient parfaitement à ce que nous venons de dire de la condition et du moyen qui sert à l'homme à se connaître en connaissant Dieu, et en se voyant, se mirant dans l'esprit divin qui lui renvoie sa lumière, de même que l'œil se voit ou se mire dans un autre œil hors de lui, qui lui réfléchit son image, comme étant d'une nature analogue à la sienne. Je ne connais rien de plus beau en philosophie que ce Dialogue.

Revenons à notre sujet:

Si les objets intelligibles (l'être, l'ame, la substance, la cause, etc.) sont en nous, en tant que nous sommes consciens de nous-mêmes; si la lumière appropriée à ces objets, ou Dieu lui-même, est présent à l'ame, alors même qu'elle ne le voit

pas ou ne le cherche pas; s'il est vrai, dans le sens platonique, que l'idée du souverain bien, et par elle celle de tous les êtres intelligibles, les vérités absolues, universelles, nécessaires, soient innées ou infuses à notre ame, de telle sorte qu'en entendant, pour la première fois, les paroles ou les signes qui les expriment, l'ame ne fasse que s'en ressouvenir ou en avoir la réminiscence, loin d'en recevoir la science du dehors; il n'est donc pas besoin d'une révélation directe, extérieure et temporaire, qui ait en vue, relativement à cet objet, quelqu'une de ces vérités premières, apanage de notre nature. Au contraire, toute la doctrine de Platon sur les *idées*, et particulièrement la comparaison du soleil avec le souverain bien (qui est comme le symbole de cette doctrine) serviraient plutôt à prouver que les premiers sages n'ont eu aucune idée de la nécessité d'une révélation ou d'un enseignement direct, accordé aux hommes par la Divinité, qui n'aurait pu à cet égard que leur révéler ce qu'ils savent d'eux-mêmes par les lumières naturelles, et comme par réminiscence d'un état antérieur.

Mais il n'en est pas de l'inspiration ou de la suggestion du sentiment qui approprie les vérités à l'ame, comme de la lumière pure qui les mon-

tre à l'esprit, lorsqu'il se tourne vers elle, en écartant les obstacles, les images, les sensations, les passions, etc.

La lumière est constamment présente à nos ames, il ne faut qu'un certain degré d'activité qui dépend de nous pour apercevoir nettement les objets qu'elle éclaire. Mais l'esprit souffle où il veut; nous ne pouvons nous inspirer à nous-mêmes le sentiment ou l'amour du souverain bien, comme nous pouvons concevoir ou re-mémorer son idée, pour l'exercice de notre libre activité. Nous ignorons complètement les moyens dont Dieu se sert pour cette inspiration ou cette révélation tout intérieure par laquelle il se communique à nous, et nous unit à lui plus intimement. Cette suggestion divine n'est pas donnée à toutes les ames, ni à la même ame constamment et en tout temps. Quelquefois elle nous saisit subitement et nous ravit au troisième ciel, et l'instant après elle nous abandonne et laisse l'homme retomber de tout son poids vers la terre. C'est là, et là uniquement qu'éclate l'action immédiate de la Divinité sur l'ame humaine. C'est à cette source que tous les philosophes religieux en ont puisé l'idée et l'intime conviction. On la reconnaît surtout dans les pages d'inspiration que Fénélon a écrites sur l'a-

mour divin, qui se réfèrent parfaitement aux passages cités des Dialogues de Platon.

Quand Socrate dit à Théagès que, s'il veut faire des progrès dans le bien ou la sagesse, il doit s'adresser à Dieu, c'est moins, sans doute, pour qu'il lui donne la science ou l'intelligence que l'amour de la sagesse ou l'attrait pour les choses divines (1).

Dans le deuxième Alcibiade, à la fin, Socrate réprime avec autant d'énergie que de raison ces prières insensées que les hommes étrangers à l'esprit de sagesse, esclaves des passions, adressent aux dieux. Le sage, le juste, sait seul ce qu'il faut demander à Dieu. Socrate engage Alcibiade à attendre, pour prier comme il faut, qu'il lui ait été enseigné comment il convient de se conduire envers Dieu et envers les hommes; et quand Alcibiade demande qui le lui enseigna, Socrate répond : Celui qui veille sur toi, savoir (en consultant ce qui précède) : le génie même de Socrate, ou l'esprit de sagesse, le démon qui l'inspire; mais auparavant il faut que cet esprit

(1) Ceci revient à un passage de Bossuet, intitulé *Mystici in tuto*, où on lit : Beatus Joannes in cruce qui de contemplatione sive oratione simplicis intuitûs scripsit quem amatorium sive amorosum appellant, etc.

sorte des nuages ou dissipe ces vains fantômes qui obscurcissent l'entendement d'Alcibiade, de même que, dans Homère, Minerve sort de la nue qui la cachait aux yeux de Diomède.

N'est-ce pas là le complément de ce que Socrate disait à Alcibiade à la fin du premier dialogue? » Savez-vous par quels moyens vous pourrez parvenir à chasser tout ce qui occupe et trouble aujourd'hui votre esprit? Car je ne veux pas même qualifier ou nommer des choses si basses eu égard à un esprit aussi élevé que le vôtre?

Alcibiade. Je le sais.

Socrate. Comment donc?

Alcibiade. Ce sera si vous le voulez, ô Socrate.

Socrate. Vous ne dites pas bien, Alcibiade.

Alcibiade. Comment donc faut-il dire?

Socrate. Si Dieu le veut, etc. »

Cette dépendance où est l'ame, à l'égard de certains sentimens qu'elle ne se donne pas, et qui pourtant font sa perfection et sa vie, les stoïciens ne l'ont pas reconnue, et c'est aussi ce qui rend leur morale si incomplète, si inférieure à celle des premiers platoniciens, et surtout à celle du christianisme.

« La principale merveille que Dieu fait en « nous, dit Fénélon, c'est de remuer notre « cœur comme il lui plaît, après avoir éclairé « notre esprit : il ne se contente pas de se mon-

« trer infiniment aimable, mais il se fait aimer en « produisant par sa grace son amour dans nos « cœurs.

« Ce n'est pas seulement (ajoute ce philosophe « du cœur) la loi extérieure de l'Évangile que « Dieu nous montre par la lumière de la raison ou « de la foi. C'est son esprit qui parle, qui nous « touche, qui opère en nous, et qui nous anime; « en sorte que c'est cet esprit qui fait en nous et « avec nous tout le bien que nous faisons comme « c'est notre ame qui anime notre corps, et en « règle les mouvemens. »

Voilà le démon ou l'esprit de Socrate, la révélation intérieure, dont les anciens philosophes ont senti et exprimé le besoin.

FIN.

EXAMEN

DES

LEÇONS DE PHILOSOPHIE

DE M. LAROMIGUIÈRE,

OU

CONSIDÉRATIONS SUR LE PRINCIPE DE LA PSYCHOLOGIE, SUR LA RÉALITÉ DE NOS CONNAISSANCES ET L'ACTIVITÉ DE L'AME.

« . . . . . . *Hi actus reflexi, quorum vi istud cogitamus quod* EGO *appellatur. . . . præcipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum.* »

LEIBNITZ, *Opera*, t. 2.

Cet Ecrit, destiné d'abord à un journal philosophique et littéraire, a pris une étendue et une forme qui ne pourraient convenir au journal même le plus sérieux : tel qu'il est, ou tel qu'il s'est fait comme de lui-même, il ne saurait guère offrir non plus d'intérêt ni d'attrait de curiosité au plus grand nombre de lecteurs.

Éloigné, par la nature de son objet, de ce théâtre d'activité universelle où se rattachent tant de pensées, d'espérances, de vœux, de besoins et d'intérêts, cet Ecrit ne s'adresse qu'à ceux qui aiment à se réfugier

du dehors au dedans, qui cherchent dans la vie intérieure des consolations, des moyens de force, des motifs d'espérer, des raisons de croire, et la clef de bien des énigmes ; à ceux surtout qui, ayant pensé une fois à la grande question des *existences*, ne peuvent s'empêcher d'y penser toujours, et y reviendront sans cesse jusqu'à ce que le problème soit résolu ou démontré insoluble.

« .... Quiconque ne vit que dans le « monde extérieur pour chercher, observer, « juger, employer, classer, ordonner les ob- « jets sensibles, sans connaître la vie intel- « lectuelle......, pourra croire tout com- « prendre et tout expliquer, et il ne com- « prendra rien : il vivra sans se douter du « sérieux de la vie, il exercera l'activité de « son esprit sans savoir qu'il a une *ame*......

«...... Ce n'est pas du sein des combinai- « sons de l'esprit, ni même de ce qu'on ap-

« pelle vulgairement la sensibilité, que sort « et s'élève ce qu'il y a de grand dans la na- « ture de l'homme : mais c'est des profon- « deurs du *moi*, qui se replie sur lui-même, « c'est-à-dire de l'*ame* (1). »

(1) *Mélanges de Littérature et de Philosophie*, par F. Ancillon, t. 2, p. 184.

DIVISION DE CET ÉCRIT.

Introduction sur les Leçons de Philosophie de M. Laromiguière.

§ Ier.

De l'analyse.

I. Fondement de l'analyse.
II. Deux sortes d'analyse.
III. Analyse réflexive ou psychologique.
IV. Analyse physique et logique.

§ II.

Des principes d'une connaissance réelle.

§ III.

Des principes abstraits et des abstractions réalisées.

I. Abstractions sensibles. Idées générales.
II. Abstractions réflexives. Notions.

§ IV.

Principe de Descartes.

§ V.

Principe de Condillac.

§ VI.

Modification apportée au principe de Condillac, par M. Laromiguière.

§ VII.

Du spiritualisme et du matérialisme.

I. Principe de la division de ces deux doctrines.
II. La doctrine de Condillac peut-elle conduire au matérialisme ?
III. Objection contre l'hypothèse d'un état primitif.

§ VIII.

De l'activité du MOI, et de la causalité primitive.

§ IX.

Examen des Leçons de Philosophie au sujet de l'ACTIVITÉ de l'ame.

I. APPENDICE.
II. APPENDICE.

EXAMEN

DES

LEÇONS DE PHILOSOPHIE.

INTRODUCTION.

Ceux qui n'ont pas suivi autrefois le cours de Philosophie de M. Laromiguière, pourront profiter et se plaire à la lecture de son ouvrage; mais ses leçons écrites auront de plus l'intérêt et le charme du souvenir, pour ceux qui assistèrent aux leçons orales.

En ne paraissant pas avec le professeur, le livre a perdu, il est vrai, tout ce que la personne même, le ton, l'accent, la physionomie, le plus remarquable talent de parole, ajoutaient au cours oral de piquant, de gracieux, de propre à captiver l'attention et à fixer la légèreté même. Mais ce livre est la copie d'un modèle qu'on re-

grette de ne plus voir; il a donc, outre son prix réel, un prix de sentiment attaché à tout ce qu'il rappelle.

Le brillant succès qu'obtint ce cours de philosophie, dans un monde étonné de s'y complaire, fut-il exclusivement dû au talent et à tout l'esprit qu'y mit le professeur? Ne faut-il pas l'attribuer aussi au caractère de la doctrine qui a fait valoir l'esprit, et s'est trouvée avec lui dans cette heureuse harmonie, principe de tout succès?

Une philosophie qui se serait annoncée sur un ton plus sérieux, plus grave, comme voulant entrer plus avant dans les profondeurs du sujet, n'aurait-elle pas rompu le charme et mis les graces en fuite?

Laissons dans ces questions la part de la critique, et contentons-nous de remarquer que les leçons de philosophie, malgré leur mérite incontestable, malgré l'éclat du cours public, ou même en raison de cet éclat, pourraient bien ne pas satisfaire à tous les besoins des esprits méditatifs, ni remplir l'objet d'une philosophie complète.

Il ne faut demander au livre de M. Laromiguière que ce qu'il a voulu y mettre; c'est une logique claire, facile à entendre, et qui se fait lire sans fatigue; l'aridité naturelle du sujet y est tempérée par l'élégance du style, la variété des tons et une foule d'idées accessoires, toujours

fines, et quelquefois profondes. Mais malgré le titre et les accessoires, l'ouvrage n'est au fond qu'une logique, une science de méthode : or, la logique est beaucoup sans doute; elle tient sa place essentielle dans un cours de philosophie, mais est-elle toute la philosophie?

M. Laromiguière ne paraît pas en douter, lorsqu'il énonce, dès son début, cette maxime absolue qui fixe d'avance l'objet et l'esprit de son cours.

« Si l'esprit humain, dit-il, est tout entier dans » l'analyse, il est tout entier dans l'artifice du » langage. »

Est-il donc bien vrai que l'esprit humain soit tout entier dans l'analyse, et surtout dans l'espèce d'analyse que le professeur nous donne comme la méthode unique ou par excellence?

Que devient alors cette science qui tenait autrefois, et qui tient encore dans plusieurs écoles un rang si éminent, sous le titre de *philosophie première* ou de *métaphysique*, divisée elle-même en *psychologie* et *ontologie*? Tout cela n'est-il que chimère? Faut-il proscrire toute métaphysique? Une telle question méritait sans doute examen; car il faut toujours examiner avant de proscrire. Peut-être même était-ce là le préliminaire essentiel d'un cours de philosophie, qui, débutant par la logique, annonce devoir s'y ter-

miner, s'il est vrai surtout que l'esprit humain soit tout entier dans l'artifice du langage.

A la vérité l'auteur promet de traiter, dans un deuxième volume, la grande question de la réalité ou de la non-réalité des objets de nos diverses idées; c'est-à-dire de décider s'il y a ou non une science qui, sous tel titre qu'on voudra (autre que celui d'*idéologie* ou de *logique*), aurait le droit de prononcer sur la réalité d'une connaissance ou d'une existence quelconque. Mais cette question, qu'on a dû tant de fois supposer résolue dans la première partie du cours, ne viendra-t-elle pas trop tard à la fin? Nous n'avons pu nous empêcher de le croire, lorsque, voulant nous borner à rendre compte de cet intéressant ouvrage, nous avons été, malgré nous, entraînés à remplir l'importante lacune qu'il a laissée, et à anticiper sur la seconde partie qui nous est promise.

Si cette anticipation était une faute ou une témérité, l'auteur lui-même l'aurait provoquée et devrait nous la pardonner.

Dans ces recherches sérieuses et moins attrayantes, nous en convenons, que les *leçons de philosophie*, cet ouvrage nous servira de texte. Nous examinerons successivement avec le professeur les questions premières de l'*analyse*, *des principes*, ou de *l'origine de nos facultés et*

de nos idées; du moi, *ou de l'existence personnelle,du matérialisme* (dont on accuse la doctrine de Condillac), et surtout de l'*activité* telle qu'on l'entend dans cette doctrine.

Des questions semblables peuvent être posées ou entendues de deux manières bien différentes : l'une en faisant des définitions ou en employant les *artifices du langage ;* l'autre en consultant les faits ou se réglant d'après l'*expérience intérieure:* La première est *logique :* c'est celle dont M. Laromiguière a le plus souvent donné le précepte et l'exemple ; la deuxième est *psychologique* ou réflexive: c'est celle que nous emploierons. Le lecteur pourra comparer et choisir.

---

§ Ier.

De l'analyse.

I. Fondement de l'analyse.

Quand on a défini l'anayse une méthode de décomposition, on n'a encore rien dit que de vague ; car la décomposition peut s'entendre de bien des manières, et s'appliquer à des termes ou à des objets de nature très-diverse.

Cette diversité d'objets en apporte en effet une bien essentielle dans le mode de décomposition, dans l'espèce des moyens employés, et par suite dans la méthode elle-même.

S'agit-il d'objets réellement existans? S'agit-il seulement d'idées archétypes, comme les appelle Locke, que nous faisons ou composons nous-mêmes ?

L'analyse proprement dite ne peut s'appliquer qu'à ce qui est donné d'abord à notre esprit ou à nos sens, comme objet de connaissance obscure qu'il s'agit d'éclaircir ou de développer.

Or, rien ne peut nous être donné hors de l'existence ou sans elle ; par suite, rien, hors ce qui existe, ne peut être objet d'analyse.

Lorsqu'on parle de l'analyse des sensations et des idées, lorsqu'on propose de décomposer la pensée, il faut ou qu'on change l'acception des mots, ou qu'on attribue à de simples modes séparés de leur sujet d'inhérence, à de purs phénomènes ou effets abstraits de leur cause productive, la réalité qui appartient ou que nous croyons nécessairement et exclusivement appartenir aux substances ou aux causes.

Les abstraits ne peuvent être qu'élémens de synthèse, résultats antérieurs, mais non point termes ou objets actuels d'analyse.

La synthèse, comme son nom l'indique, ne fait que composer ou construire : or, l'esprit ne compose ou ne construit pas les existences, il les prend toutes faites ; il les constate par l'observation externe ou interne.

Tout ce qui existe, l'esprit de l'homme ne le fait pas ou ne l'a pas fait; et tout ce qu'il fait, n'existe réellement pas.

Il suit de là que l'analyse est bien la véritable et la seule méthode philosophique; car la philosophie est éminemment la science des réalités; ce qu'elle a besoin de connaître, ce qu'elle cherche sans cesse, c'est ce qui est hors des phénomènes et sous les apparences sensibles, ce qui est conçu exister à titre de substance et de cause, notions universelles et nécessaires dont notre esprit et par suite nos langues ne peuvent se passer.

Cette manière de considérer ou de définir l'analyse, nous conduit déjà à une première conséquence très-importante pour notre objet.

C'est que l'idéologie ou la science logique, n'est qu'une partie subordonnée de la philosophie proprement dite, au lieu d'être la philosophie tout entière, comme on l'entend depuis Condillac; et que la méthode exclusivement employée et recommandée de nos jours sous le nom d'analyse, est une véritable synthèse.

Deux exemples illustres pourront appuyer et éclaircir ces premières remarques.

II. Deux sortes d'analyse.

Le père de la métaphysique, Descartes, nous a laissé, dans ses Méditations, le plus beau modèle d'analyse appliquée à la connaissance propre du *sujet pensant*.

Le restaurateur des sciences naturelles, Bacon, a donné à son tour l'exemple et le précepte d'une véritable analyse appliquée aux *objets représentés ou pensés*.

Ces deux génies contemporains marchent dans la même route, mais suivent deux directions opposées.

Pour eux, il s'agit également de connaître ce qui existe réellement dans l'un ou l'autre monde interne ou externe.

III. Analyse réflexive ou psychologique.

C'est dans le monde intérieur que Descartes trouve d'abord la réalité.

L'existence du sujet qui se connaît et se dit *moi*, est la donnée primitive, le point fixe de la

science et celui d'où part l'analyse pour connaître toutes les choses.

La réalité n'appartient pas primitivement et essentiellement au monde de nos *représentations*. Les sens et l'imagination trompent à chaque instant et peuvent tromper toujours.

Mais par-delà ces apparences ou derrière elles, se trouve caché le monde des êtres, *substances ou causes*.

Ce n'est point aux sens, mais à la raison qu'il est donné d'atteindre ce monde invisible, la *raison*, arbitre de toutes les facultés inférieures, faculté appropriée à la connaissance de toutes les réalités autres que celles du sujet pensant qui est la seule réalité primitive, la seule qu'il soit possible d'abstraire ou d'écarter un instant sans anéantir la pensée avec l'existence.

Puisque le monde réel extérieur n'est pas donné primitivement, il ne peut être d'abord objet d'analyse; pour le connaître tel qu'il est, il faudra que la raison le construise ou le recompose avec des élémens simples, produits de l'analyse réflexive, et combinés d'après des lois certaines, immuables, garanties par la raison suprême, par l'auteur même de toute raison.

IV. Analyse physique et logique.

C'est dans un point de vue opposé que Bacon procède à la connaissance du monde extérieur. Ce monde, le même que celui de nos représentations, est la première donnée d'où part l'analyse; la réalité absolue lui appartient, et ne peut en être conçue séparée, autrement que par l'abstraction qui n'aboutit qu'à créer des êtres de raison.

Le monde extérieur, objet constant et unique de toutes les facultés de l'esprit humain, ne lui est pas donné pour qu'il le morcèle d'abord par l'abstraction, et le recompose ensuite avec des élémens artificiels, des hypothèses arbitraires, mais pour qu'il le contemple, l'étudie ou l'observe tel qu'il est.

La métaphysique portée dans la science de la nature ne peut que l'altérer ou la transformer en une science idéale et vaine (*O physique! préserve-toi de la métaphysique!*).

C'est dans le monde extérieur, en effet, que se trouvent les principes et les causes comme les modèles de toutes nos idées. C'est à ce type

réel qu'elles doivent se conformer pour être vraies.

« En effet, dit Bacon, lorsque l'esprit hu-
« main applique ses facultés à la nature, en
« contemplant assidûment l'œuvre de Dieu,
« ses idées se conforment aux objets de cette
« nature, et sont réglées et déterminées par
« eux; que s'il veut se replier ou se retourner
« sur lui-même, comme l'araignée qui fait sa
« toile, rien ne détermine ou ne limite son
« point de vue, et les doctrines idéales qu'il
« construit, ressemblent en effet à ces toiles,
« ouvrage de l'art dont on admire la finesse de
« tissu, sans pouvoir les appliquer à aucun
« usage. »

« *Mens humana si agat in materiem, natu-*
« *rum rerum et opera Dei contemplando; pro*
« *modo materiæ operatur atque ab eâdem deter-*
« *minatur : si ipsa in se vertatur, tanquàm ara-*
« *nea texens telam, tunc demùm indeterminata est,*
« *et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili*
« *operisque mirabiles, sed quoàd usum frivolas*
« *et inanes.* »

Et vraiment, dans ce point de vue opposé à toute réflexion, qu'y a-t-il en nous, ou que pourrions-nous y découvrir en tissant notre propre toile comme l'araignée? Rien que des formes et comme des cases vides, dont on au-

rait séparé la matière qui en fait toute la réalité.

Sans doute il n'est point inutile de considérer à part ces formes ou catégories, de les énumérer, de les réduire en tableaux, pour classer ou ordonner les idées acquises, et faciliter des acquisitions nouvelles; mais ce sont là des moyens, des instrumens de la science, et non la science même.

« La connaissance des choses, comme elles « sont dans leur propre existence, dans leur « constitution, propriétés ou opérations, etc., « voilà la première et la seule science réelle, « savoir: la physique qui embrasse toutes les « existences réelles, les esprits comme les « corps. »

« La seconde espèce de connaissance (la mo- « rale) est pratique (c'est-à-dire art plutôt que « science). Elle se compose d'idées archétypes, « que nous formons ou composons nous-mêmes, « sans modèles, et sur lesquelles aussi nous pou- « vons raisonner avec autant de certitude et de « précision que les géomètres sur les idées de « quantité. »

« Enfin, la troisième espèce, qui se confond « presque avec la seconde, est la logique, ou « la connaissance des signes qui tiennent la « place des idées ou des choses, quand la ma-

« tière de la représentation n'y est plus (1). »

Cette division des sciences, qu'on trouve à la fin du grand ouvrage de Locke, est tout-à-fait conséquente à la doctrine et à la méthode de Bacon; elle ne sépare pas la science des esprits de celle des corps, quant à la réalité absolue, et en les considérant sous le même point de vue objectif, elle exclut enfin ou raie du tableau des sciences, celle du sujet pensant, la psychologie.

Ainsi cette analyse par laquelle débute Descartes, dans son grand et immortel ouvrage des *Méditations*, n'aurait ni sujet ni objet réel, pas plus que la matière subtile et les tourbillons.

Que devient alors la science propre de nos facultés? Et sur quoi pourrait porter la distinction établie entre leur *nature*, leur *emploi*, ou leurs *effets?* La division de ces facultés serait-elle autre chose qu'une classification de leurs produits, rangés dans l'ordre encyclopédique le plus propre à en faciliter l'étude, et sous des titres nominaux, tels que *raison*, *mémoire*, *imagination* (2), etc.?

(1) Voyez Locke, *Essai sur l'entendement humain*, (chap. 21, liv. 4).

(2) Voyez le *Tableau encyclopédique* de Bacon.

De cette comparaison abrégée des principes sur lesquels se fondent les deux doctrines mères dont nous venons de parler, nous pouvons déduire ce résultat intéressant et curieux pour l'histoire de la philosophie ; c'est que là précisément où Descartes emploie l'analyse et l'observation intérieure, l'école de Bacon suivra une méthode logique de définition et de classification.

Réciproquement là où l'école de Bacon applique si heureusement la méthode d'observation extérieure et une analyse proprement dite, l'école de Descartes procédera par abstraction et par hypothèse.

Il sera maintenant facile de voir quelle est l'espèce de méthode propre à la doctrine de Condillac, et à celle de l'ouvrage qui nous occupe.

Ce ne peut être l'analyse de Bacon, puisqu'il ne s'agit pas d'observation extérieure, ni d'une science de la nature.

C'est encore moins l'analyse employée dans les *Méditations* de Descartes, car il ne s'agit pas de connaître ou d'étudier la pensée par réflexion, ou par la perception interne de ses actes, mais uniquement dans les sensations adventices qui sont censées la produire, ou dans les organes qui en sont les instrumens, ou dans les idées qui en

sont les résultats, et surtout dans les signes qui expriment ces idées.

Restera donc une méthode d'abstraction, d'analogie ou d'hypothèse, tout empruntée du dehors.

Voyez aussi d'une part Hartley, Hobbes, Gassendi, Charles Bonnet lui-même, et tous les physiologistes, transporter dans l'étude des faits de l'esprit humain, des hypothèses qui semblent calquées sur celles de la physique de Descartes. Voyez d'autre part Locke, Condillac et leurs disciples transporter toute philosophie dans la logique, définir, classer, poser des lois générales ou abstraites avant d'avoir constaté, par l'expérience intérieure, les faits de notre nature individuelle et morale; comme si la science de l'esprit humain se composait uniquement d'idées archétypes faites sans modèle et sans règle; comme si le modèle pour être intérieur en était moins réel; comme si le vrai philosophe n'était pas en présence du monde intérieur, comme le physicien est en presence de la nature!

Chose étrange! jamais l'analyse ne fut tant recommandée, et jamais la synthèse, proscrite dans le mot, ne fut plus exclusivement pratiquée qu'elle ne l'a été dans la doctrine et l'école de Condillac.

§ II.

Des principes d'une connaissance réelle.

Les nouvelles Leçons de Philosophie, la manière dont l'auteur entend l'analyse et définit les principes, offrent un exemple frappant de la transposition de méthode que nous venons de remarquer.

« Toutes les fois, dit cet auteur (p. 48), qu'une « même substance prend diverses formes, l'une « après l'autre, on donne à la première forme le « nom de principe. »

Cette définition ne semble-t-elle pas faite exprès pour pouvoir dire ensuite qu'une première sensation (première forme de la substance appelée ame) est le principe de toutes nos idées?

L'acception du mot principe varie pourtant et semble s'écarter de la définition, lorsque l'auteur l'applique à des abstractions mathématiques, telles que la ligne droite qui est dite le principe de toutes les figures, l'addition qui est dite le principe de toutes les compositions de nombres, etc.

Qu'on entende ainsi les principes dans des sciences dérivées ou de définition, il n'y a rien à dire;

mais, quand on parle des principes en philosophie, peut-on les limiter aussi arbitrairement ou s'arrêter à une valeur purement nominale, sans renoncer à la véritable science des principes ou sans supposer qu'une telle science n'est qu'une chimère ?

Si dans la physique, par exemple, on se proposait de chercher non pas seulement quelle est la forme qui se manifeste la première dans certain ordre de succession des phénomènes, mais quelle est la propriété première, essentielle à la substance d'où peuvent dériver toutes les qualités secondes que l'expérience découvre l'une après l'autre; quoiqu'on sentît et qu'on démontrât peut-être l'impossibilité où nous sommes, avec nos facultés données, de déterminer ce qu'un tel principe est en soi, on n'en serait pas moins nécessité à l'entendre ainsi, et non autrement.

Il y a, dirait-on, tel principe d'où dérivent tous les phénomènes de la même espèce, quoique nous ne le connaissions pas, c'est-à-dire, quoique nous ne puissions nous le représenter ou l'imaginer dans la substance même.

Certainement nous ne pouvons pas mieux nous représenter le principe dans la cause efficiente, et cependant il nous est impossible de ne pas admettre l'existence d'une cause ou force productive des effets qui commencent

à paraître ou des formes qui se montrent l'une après l'autre. Celui des effets qui est le premier dans l'ordre de la succession, n'est pas pour cela principe de la série entière; mais toute la série, depuis le premier jusqu'au dernier terme, a son principe réel dans une cause ou force unique qui ne se transforme dans aucun de ses effets, et reste toujours identique avant, pendant et après l'apparition de ses effets.

Je voudrais bien savoir, demande à ce sujet Leibnitz (1), comment on peut démontrer que toute succession doit avoir un commencement? Question profonde et très-bien motivée, dans le vrai sens qu'y attache ce grand maître, mais qui serait absurde si l'on prenait *le commencement*, ou le premier terme de la série, pour *la cause*, en mettant en question si *ce qui commence à une cause*; car le contraire implique contradiction, et ne peut pas même être conçu par l'esprit (2).

Sans doute on peut descendre ou remonter dans la série indéfinie des effets, sans changer de point de vue, ou sans sortir du cercle des

(1) Leibn. *Oper.* tome 2, page 327.

(2) *Sur cette question*, voyez un mémoire de M. Corsius, inséré dans la *Collection de Berlin*, 1772.

sensations et des images; mais on tournerait ainsi perpétuellement dans ce cercle, ou l'on développerait la série à l'infini, sans trouver la cause. Pour en concevoir la réalité nécessaire, il faut nécessairement admettre, hors de ce qui est représenté à l'imagination ou aux sens, quelque chose qui n'est pas et ne peut être représenté, ou qui n'est pas du même genre, ni de la même nature que le phénomène observé.

C'est ainsi que toute la série des composés matériels aboutit à la notion de *force simple*; que tout mouvement local se résout dans la tendance, l'effort ou le *nisus*, qui ne se représente pas au dehors; que les couleurs, les sons, etc., se rapportent à des fluides invisibles, insensibles, etc.

Nier la réalité de tout ce qui ne peut être vu, ni touché, ni senti, ni imaginé, c'est anéantir toutes les causes, c'est idéaliser la nature entière.

Le système des idées innées consiste précisément à nier que la succession des pensées ou des modes de l'ame, ait un commencement dans l'expérience : proposition aussi difficile à combattre qu'à établir, tant qu'on n'à égard qu'à l'ordre de succession des idées. C'est dans l'application première et légitime du principe de cau-

salité que se trouve, je crois, la véritable et l'unique solution du problème.

Si, comme nous ne pouvons en douter, ce principe plane sur les deux mondes intérieur et extérieur, s'il peut seul leur donner une base réelle et leur servir de lien, la philosophie première devra se proposer pour objet d'en bien constater la réalité, de le rattacher, s'il est possible, à un fait primitif, de déterminer enfin les applications premières et nécessaires que l'esprit humain en fait depuis l'origine, non-seulement pour connaître et expliquer la nature, mais de plus et surtout pour se connaître et s'expliquer lui-même.

Prend-on pour principe un premier phénomène, un premier mode ou une première forme? On méconnait, on renie la philosophie comme science des réalités.

Prend-on pour principe la substance passible de plusieurs formes successives ou simultanées? On peut dénaturer encore la véritable valeur du principe, et tomber dans divers écarts ou illusions dont l'histoire de la philosophie nous fournit tant et de si frappans exemples.

Si Descartes avait mis la *cause* à la place de la *substance* dans le fait primitif auquel il a si bien et si profondément vu que toute la science

devait se rattacher, le Spinosisme ne serait pas né, la métaphysique ne se serait pas discréditée par tant et de si longues disputes; peut-être nous aurions une autre philosophie; enfin la psychologie proprement dite ne serait pas encore une science à créer.

Une analyse un peu approfondie du principe ou du fameux enthymème, *je pense, donc je suis*, pourrait justifier ces premières réflexions.

Mais avant d'aller plus loin, nous avons besoin de prévenir une objection grave, tirée de la doctrine de Locke et Condillac, contre la réalité des notions de substance et de cause auxquelles on donne, dans cette philosophie, le titre d'*abstractions réalisées*.

---

§ III.

Des principes abstraits et des abstractions réalisées.

Abstractions sensibles: idées générales.

C'est en cherchant à déterminer avec quelque précision le sens de ces mots, *principes*

abstraits, *abstractions*, qu'on a sujet de reconnaître combien la langue psychologique est pauvre et imparfaite. Il s'agirait d'exprimer des actes de nature différente, de distinguer soigneusement ces actes ou procédés intellectuels de leurs résultats; et on n'a qu'un mot qui s'applique indéterminément tantôt à l'attention objective, tantôt à la réflexion intérieure dont chacune a sa manière d'abstraire, tantôt enfin aux produits composés de ses opérations diverses.

Le chef d'une école célèbre a très-bien signalé les abus qu'entraîne l'extrême ambiguïté du mot abstrait, dans les recherches psychologiques (1), et il a cherché à lever l'équivoque par une distinction extrêmement importante qu'il a lui-même oubliée depuis, et que cet article a pour but de confirmer, ou, s'il est possible, d'éclairer.

(1) Le passage de Kant, qui établit cette distinction essentielle, est très-remarquable; on le trouve dans sa première thèse, intitulée : *De mundi sensibilis formâ atque principiis*, où se trouvent aussi tous les germes de la doctrine *critique*.

« Necesse est maximam ambiguitatem vocis *abstracti*
« notare, quam nc nostram de intellectualibus disquisitionem
« maculet, antea abstergendam satiùs duco. Nempe propriè
« dicendum esset *ab aliquibus abstrahere*, *non aliquid abs-*

Une qualité sensible est dite abstraite de l'objet immédiat de la perception, quand l'attention, fixée sur cette qualité particulière, la détache en quelque sorte du tout à qui elle appartient, et lui attribue ainsi momentanément une sorte d'existence à part, que le signe complète et rend permanente.

Cette opération d'abstraire peut s'appliquer à un seul objet sensible, comme se répéter sur plusieurs; le même nom convient et s'applique à tous les objets qui se représentent sous des qualités ou des apparences semblables : c'est ainsi, et en ayant égard au rapport non d'identité, mais d'analogie ou de ressemblance, que le terme *abstrait* devient *général*, et que sa capacité représentative s'étend à la multitude des objets ou phénomènes analogues.

Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans le détail des procédés d'abstraction et de généralisation qui forment toutes ces idées de classes, de genres, sous lesquels viennent se ranger ou

« *trahere.* Prius denotat quod in conceptu quodam ad alia « quomodocumque ipsi nexa non attendamus; posterius « quod non detur nisi in concreto, et ita ut à conjunctis « separetur; hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni « sensitivo, non abstrahitur à sensitivis, et forsitan rectius « diceretur *abstrahens* quam *abstractus*. »

se distribuer régulièrement les objets innombrables et épars de nos diverses connaissances. Ces procédés sont aujourd'hui bien connus, et c'est là que Condillac et ses disciples ont rendu d'éminens services à la philosophie, en déterminant avec une admirable sagacité les rapports intimes qui unissent les signes aux idées, en mettant à nu tout l'artifice des idées abstraites générales, et par suite celui des langues elles-mêmes.

Mais tout cela ne sort pas encore du domaine de la logique; les abstraits dont il s'agit ne sont encore qu'idées simples ou composées, ou signes; et ni l'abstrait sensible, ni l'abstrait logique, n'ont la valeur de réalités.

Que sont donc les abstractions réalisées? Sont-ce de pures chimères, sans aucune exception? Comment l'esprit peut-il réaliser une abstraction quelconque? A quelle source puise-t-il d'abord la réalité? Comment peut-il la transporter où elle n'est pas? Ces questions sont graves, et aussi anciennes que la philosophie.

La grande querelle des *réalistes* et des *nominaux* ne finit autrefois que de guerre lasse, et sans que les combattans pussent s'entendre.

En déterminant avec une précision toute nouvelle les rapports des signes et des idées,

notre philosophie moderne s'est peut-être vainement flattée d'avoir clos la discussion; peut-être de nouveaux *réalistes* accuseront-ils cette philosophie d'avoir tranché la question sur la *réalité* ou *non-réalité* des idées abstraites, en la laissant au fond aussi indéterminée et irrésolue que jamais.

Ils pourront demander en effet : que sont ces principes ou ces élémens de connaissance que Locke appelle idées simples de sensation? Ne sont-ce pas aussi des idées abstraites? Les odeurs, les saveurs, les couleurs ont-elles une existence réelle, séparée des objets auxquels elles se rapportent, ou des causes ou formes qui les produisent? *Nos idées simples*, dit le philosophe anglais, *sont toutes réelles en ce sens qu'elles conviennent toujours avec la réalité des choses.* Il y a donc des choses réelles hors des sensations, et une correspondance harmonique des unes avec les autres. Mais comment savons-nous qu'il y a des choses hors de nous, et qu'elles s'accordent ou non avec les sensations, si nous n'avons que des sensations ou des idées images?

Ni Locke, ni Condillac, ni leurs disciples, n'ont encore répondu à cette question, qui se présente à l'entrée de la philosophie.

Mais quand on prend des idées simples, ou de pures abstractions, pour les principes des con-

naissances humaines ; c'est-à-dire, quand on commence par réaliser de véritables abstractions, quel droit a-t-on de regarder comme illusoire la réalité attribuée ultérieurement à d'autres abstraits d'un ordre quelconque ?

De ce que nous n'avons pas fait nos idées simples de sensation, comme nous faisons dans la suite certaines idées générales, conclurait-on que nous sommes autorisés à réaliser exclusivement ces premières idées ?

Mais pour qu'une idée image ou représentation quelconque corresponde à une existence réelle, suffit-il que nous ne la fassions pas ? Il faudrait donc attribuer aussi la réalité à toutes les productions spontanées de la sensibilité physique, aux affections intérieures, aux fantômes du sommeil, aux visions des vaporeux, etc.

En partant de sensations simples, abstraites de tout ce en quoi ou par quoi elles existent à titre de modes ou de qualités, sur quel motif peut-on refuser aux composés la réalité qu'on attribue aux élémens ?

Jusque-là donc le grand argument contre les *réalistes*, qui se tire de l'artifice des idées générales complexes, ne prouverait rien, précisément parce qu'il prouverait trop ; savoir qu'il n'y a aucune réalité intelligible, ni dans les simples, ni dans les composés, ni dans les principes ni

dans les résultats de la connaissance humaine.

Mais accordons, ce que nous croyons vrai, que la preuve ou le *criterium* de la *non-réalité* des idées générales et archétypes se tire de l'artifice même qui préside à leur formation, comme à celle du langage qui est l'œuvre de l'homme.

Pour étendre ce *criterium* à toutes les autres sortes d'abstraits, et jusqu'aux notions universelles, telles que la substance, la cause, l'être, ne faudrait-il pas avoir prouvé d'abord que de telles notions n'ont pas une autre valeur que celle des idées générales que nous avons faites; qu'elles résultent des mêmes procédés généralisateurs; qu'elles sont le couronnement et non la base même de notre connaissance; enfin que ce sont des abstractions comme les autres? Or, c'est ce qui non-seulement n'a jamais été prouve, mais qui est démenti, je crois, par la nature même de notre connaissance, lorsqu'on veut la ramener à ses élémens ou à ses vrais principes.

Quand vous avez abstrait de l'objet, par l'attention, toutes les qualités sensibles l'une après l'autre, que reste-t-il? rien, dira-t-on, qu'un signe ou le nom même; et ce nom n'exprime rien autre chose que la privation des qualités, ou le procédé même de l'abstraction qui les a fait toutes évanouir l'une après l'autre. Si l'imagination poursuit encore quelque ombre vaine, cachée sous ce

signe, c'est qu'elle va contre l'hypothèse ou contre le procédé même de l'abstraction.

Il est vrai, et nous en convenons bien, l'imagination et les sens nous égarent quand ils demandent encore à voir ou toucher là où il n'y a plus rien à voir ni à toucher. Mais n'y a-t-il donc de réel que ce qui peut être senti ou imaginé? Bien plus, ce que l'imagination ou les sens saisissaient immédiatement dans l'objet avant l'abstraction, est-il bien ce que l'entendement conçoit comme ayant une réalité propre et exclusive?

Ecoutons Descartes avant de consulter un autre témoignage.

« Ce morceau de cire, dit l'auteur des *Médita-* « *tions*, change dans toutes ses qualités sensibles, « lorsque je l'expose au feu ; toutes les choses qui « tombaient sous le goût, l'odorat, la vue, l'at- « touchemeut et l'ouïe, disparaissent l'une après « l'autre, et cependant la même cire reste. Cette « substance n'est donc ni la douceur, ni la blan- « cheur, ni la figure, ni le son, ni l'attouche- « ment.

« Qu'y aurait-il donc dans cette première per- « ception qui ne semblât pouvoir tomber en même « sorte dans le sens du moindre des animaux? « Mais quand je distingue la cire d'avec ses appa- « rences sensibles, et que tout de même que si je « lui avais ôté ses vêtemens, je la considère toute

« nue, il est certain que, bien qu'il se puisse en-
« core rencontrer quelque erreur dans mon juge-
« ment, je ne la puis néanmoins concevoir de cette
« sorte sans un esprit humain. »

Ce passage remarquable de la 2ᵉ *Méditation* montre bien comment Descartes entend qu'il faut se placer dans un point de vue autre que celui de l'imagination ou des sens, pour avoir une notion *abstraite*, telle que celle de substance, ou attacher au mot qui l'exprime une valeur plus que logique. Mais quel est ce point de vue, et comment le fixer ou le déterminer clairement? Quelle est l'origine des notions intellectuelles, universelles et nécessaires? Celle de substance est-elle la première de toutes? A quoi tient enfin le caractère réel qui convient éminemment à cette sorte de notions abstraites? Qu'est-ce qui les distingue des idées générales que nous avons faites?

Voyons s'il y a hors du système des idées innées quelques réponses à ces questions.

II. Abstractions réflexives. Notions.

En admettant deux sources de nos idées, la *sensation* et la *réflexion*, Locke suppose qu'il y a un premier ordre de connaissances tout fondé sur la sensation même passive, et auquel la réflexion ou l'activité du sujet pensant ne prennent aucune part.

De ce point de vue à celui de Condillac, la conséquence était naturelle et forcée par les règles mêmes de la logique.

Si en effet un premier ordre de connaissances ou d'idées s'attache à la sensation reçue toute seule, pourquoi les ordres ultérieurs, ressortant chacun de celui qui précède, ne viendraient-ils pas tous se réunir, par une chaîne d'intermédiaires plus ou moins longue, à la sensation comme à la source unique de toutes nos idées, depuis la première ou la plus simple, jusqu'à la plus élaborée et la plus haute dans l'échelle des abstractions ?

Ainsi l'unité d'origine ou l'unité systématique de toute la connaissance humaine pourrait être logiquement exprimée sous une forme telle que celle-ci (1) :

1° Sensations. Idées simples sensibles. Premier ordre.

2° Attention (dirigée sur l'objet considéré tour à tour sous chacune de ses faces). Idées abstraites sensibles. Deuxième ordre.

3° Comparaison (Rapports perçus entre les idées sensibles abstraites). Idées générales. Troisième ordre.

4° Raisonnement. Nouveaux actes d'attention

(1) Voyez les *Leçons de Philosophie*, page 98.

et de comparaison. Idées plus générales, etc. Quatrième ordre.

Et ainsi de suite jusqu'à ces notions universelles qui embrassent tout, l'être, la substance, la cause.

Locke lui-même eût été obligé d'admettre ces conséquences et les formules qui les expriment, en convenant aussi sans doute que la réflexion, telle qu'il la considère ou la définit, n'est point une source d'idées, mais une faculté secondaire qui élabore les idées venues de la sensation, source unique; à moins qu'il n'eût reconnu et positivement énoncé que la sensation ne produit rien, qu'elle ne peut être à elle seule un principe de connaissance, et que la première ou la plus simple de toutes les idées dites de sensation, renferme déjà un élément purement réflexif qui ne peut être venu du dehors.

Locke semblait être conduit à ce résultat par la nature même du principe de sa philosophie. Observez, en effet, que dans son point de vue, ce n'est pas *la sensation*, mais *l'idée simple de sensation*, qui est *principe* ou commencement de la connaissance.

L'ame, dit le philosophe anglais, ne peut *sentir* sans *apercevoir* qu'elle sent, et la conscience est la seule caractéristique des modes ou opérations qui appartiennent ou qui doivent être exclusivement attribués à cette substance.

Mais qu'est-ce que l'*apperception* ou la conscience jointe à la sensation, si ce n'est l'élément réflexif qui fait partie nécessaire de l'idée de *sensation*, ou même qui la constitue (à titre d'*idée*), puisqu'en ôtant l'*apperception*, la sensation reste seule, et l'idée s'évanouit? C'est ce que Leibnitz a parfaitement exprimé en définissant ainsi l'apperception : *apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta.* Et comme ce philosophe admet de simples *perceptions nues* ou des sensations sans *moi*, qu'il attribue aux simples vivans et aux derniers des animaux, on voit mieux comment la première *idée de sensation* de Locke se trouve résolue dans les deux élémens *sensitif* et *réflexif*.

A partir de cette dualité prise pour l'origine de la connaissance ou pour la première et la plus simple de toutes les connaissances, et appliquant à chaque idée d'un ordre quelconque, une analyse vraie de décomposition, il y avait toujours lieu à faire la part du *sujet* et celle de l'*objet*, ou à distinguer dans l'idée une partie *affective* ou *intuitive*, qui se représente, se localise hors du *moi*, et une partie réflexive qui ne peut se localiser ni se figurer dans l'espace pas plus que le moi lui-même dont elle a toute la réalité.

Cette décomposition ou, en quelque sorte, ce départ des deux élémens peut s'opérer, comme

nous l'avons vu, de deux manières différentes ou même opposées en principes comme en résultats, savoir : en commençant par l'objet de la sensation, ou en commençant par le sujet et l'élément réflexif de l'idée de sensation.

I. L'attention, faculté représentative, s'attache uniquement à l'objet, et suit au dehors les impressions sensibles.

Dans tout exercice de notre activité, elle ne voit que les résultats, sans aucun retour sur les actes mêmes, ou sur la cause interne qui les détermine; ainsi, par exemple, dans l'effort que la volonté déploie pour mouvoir le corps, l'attention s'attache au mouvement qui se localise ou se représente, sans tenir compte du sentiment de la force ou du pouvoir exercé qui ne peut être imaginé ou figuré au dehors, mais seulement aperçu ou réfléchi au dedans.

Par l'attention (ou par l'imagination attentive), fixée tour à tour sur chacune des qualités sensibles de l'objet, ces qualités successivement abstraites peuvent disparaître à la fois; et quand l'imagination ou les sens n'auront plus rien à voir, ou que le composé sensible se sera évanoui, on dira qu'il ne reste plus rien que le signe, qui exprimait la collection des qualités.

C'est ce que Hobbes objecte contre la réalité attribuée par Descartes à la substance de la cire,

après que toutes ses qualités ou apparences sensibles ont disparu. « Cette prétendue réalité de « substance, dit le philosophe *nominal*, se réduit « à une *appellation* comme toutes les idées abs« traites, objets de nos raisonnemens. »

En effet, dans le point de vue de l'imagination, il n'y a point de substance intelligible, par conséquent point de modes, mais seulement des qualités phénoméniques liées ou associées entre elles de toutes manières, et dont les combinaisons ne peuvent évidemment subsister sans les parties.

Quand on supposerait qu'il y a une sorte de lien substantiel qui tient unis ensemble les élémens du composé objectif; *ce vinculum substantiale* qui a tant occupé Leibnitz (1), ce *substractum* obscur dont il est impossible de se faire quelque idée ou image, comment concevoir qu'il dure, quand on a fait abstraction complète des élémens sensibles qui étaient liés entre eux de cette manière mystérieuse ?

II. En commençant par le sujet, la réflexion analyse ou décompose dans un autre point de vue; elle suit d'autres procédés; elle a aussi d'autres résultats abstraits.

Par l'apperception interne ou le premier acte

(1) Voyez ses Lettres à Bourguet, tom. 2.

de réflexion, le sujet se distingue de la sensation, ou de l'élément affectif ou intuitif localisé dans l'espace, et c'est cette distinction même qui constitue le fait de conscience, l'existence personnelle.

On pourrait dire ainsi que le *moi* s'abstrait lui-même par son activité de tout ce qui est objet ou mode sensible, mais non point qu'il est *abstrait* de quelque collection, comme en faisant partie intégrante ou comme existant dans le *concret* de sensations, avant de se distinguer ou de s'apercevoir dans l'*abstrait* de réflexion.

Ici se trouve le fondement vrai de la distinction énoncée, en commençant, entre l'*abstrait actif* (*abstrahens*); et l'*abstrait passif* (*abstractus*); et nous dirons du *moi* ce que Kant dit de toute notion intellectuelle, *abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis.*

Personne une, individuelle, et libre, je ne suis pour moi-même ni un pur abstrait, ni un assemblage de sensations, quand j'aperçois et juge la sensation, quand je fais sa part et la mienne propre.

Veut-on que le moi ne soit qu'une abstraction réalisée ? Nous y consentons, pourvu qu'on prenne l'abstraction dans le sens actif qui précède, et à condition aussi que l'on conviendra que cet abstrait actif se réalise immédiatement

ou porte avec soi un caractère de réalité qui lui est propre et ne lui est point ajouté d'ailleurs.

Ce que nous disons du *moi* distingué ou abstrait de tout ce qui n'est pas lui, nous l'appliquerons, par une extension dont on verra bientôt le motif, à toute notion universelle et réelle qui, se rattachant immédiatement ou médiatement au fait de conscience, au *moi* primitif, devra être considérée comme une abstraction réflexive qui, dans l'ordre le plus élevé, conserve encore l'empreinte de son origine et peut toujours y être ramenée.

Dans ce point de vue, on conçoit (sans imaginer) la substance comme le sujet identique et permanent de tous les modes composés et variables, qui lui sont attribués en vertu de ce même rapport d'inhérence, sous lequel le *moi* identique et constant s'attribue à lui-même les modes variables et successifs de l'activité qui le constitue, ainsi que nous le développerons ailleurs.

Si la collection de tous les modes, de toutes les qualités sensibles, étant brisée par l'abstraction, la substance imaginaire n'est plus rien ou n'a qu'une valeur nominale; la substance abstraite du mode dans le point de vue intellectuel, conserve encore la réalité qui lui appartient, à l'exclusion

de toutes les apparences sensibles qui n'existent qu'en elle ou par elle.

Mais cette substance que l'esprit chercherait vainement à se représenter comme lien des qualités sensibles, ne laisse-t-elle pas encore trop de prise à l'imagination par le vague même ou l'obscurité qui l'enveloppe ? L'ambiguité d'un terme commun à la langue du physicien et à celle du philosophe entre lesquels la logique vient s'interposer, n'éloigne-t-elle pas trop la notion de substance du point de vue de la conscience, où toutes les notions abstraites de cet ordre doivent nécessairement venir se rattacher comme à leur véritable et unique source?

Quand Descartes dit que tous les modes accidentels, toutes les apparences sensibles de la cire étant ôtées, la même cire ou la même substance reste, il entend la substance de deux manières différentes, dont une, logique, est exprimée comme le principe de sa doctrine, tandis que l'autre, réflexive, est implicitement enfermée dans l'énoncé du principe même.

La substance, dans le sens de l'auteur des *Méditations*, c'est la chose capable de recevoir une infinité de changemens semblables, et plus de variations dans l'extension, la forme, etc., que l'imagination ne saurait jamais s'en représenter; d'où il conclut très-bien que le concept ou la

notion de la substance est tout-à-fait hors du domaine de l'imagination.

Mais la chose qui reste ainsi conçue comme capable seulement de modifications infinies en nombre, est-elle autre chose qu'une simple possibilité abstraite ou logique ? Pourquoi la chose qui reste ou que nous croyons nécessairement rester la même, ne serait-elle pas plus réellement la cause capable de reproduire à nos yeux toutes les apparences ou qualités sensibles, variables, qui composent une série infinie, dont l'imagination ni même l'entendement ne sauraient assigner le premier terme ?

En substituant à la notion de *substance* celle de *cause* plus rapprochée, comme nous le verrons, du fait de conscience, toute ambiguité disparaît, et l'imagination n'a plus rien à voir.

En effet, si l'on prend pour type réel et primitif de cette notion, la volonté qui produit l'effort et commence les mouvemens, on conçoit que la cause n'étant pas du même genre que ses effets, ne peut tomber sous le même point de vue, et n'entre pas non plus dans leur collection comme terme homogène ; par suite qu'elle n'en est pas abstraite à la manière dont on dit qu'une qualité est abstraite du composé dont elle fait partie. Tous les effets sensibles étant écartés, non-seulement nous pouvons concevoir que la même cause

ou force productive reste; mais de plus nous ne pouvons ni concevoir, ni croire le contraire, comme nous ne pouvons pas ne pas croire ce que nous apercevons intérieurement; savoir que c'est toujours la même force, la même volonté qui meut nos membres, en restant identique avant, pendant et après les mouvemens opérés; que c'est aussi la même personne qui reste tant que la veille dure, au sein de tous les modes successifs et variables de la sensibilité.

Comment cette abstraction réflexive individuelle qui constitue, avec le *moi*, le rapport d'inhérence des modes variables à un sujet permanent, ou le rapport de la volonté cause au mouvement ou à l'effet produit, passent-ils du caractère individuel et relatif, précis et déterminé du fait de conscience, à l'universel et à l'absolu, et par suite à tout l'indéterminé des notions telles que substance, causalité, être, dont les signes s'appliquent à tout ce que nous percevons ou pouvons concevoir en nous et hors de nous? C'est ce qui ne pourrait être indiqué ici sans anticiper sur les analyses qui doivent suivre, et nous n'avons peut-être déjà que trop anticipé en cherchant à préciser un point capital en philosophie, sujet de tant de doutes et d'obscurités.

Terminons ce long chapitre et résumons sous un caractère différentiel tous ceux qui séparent

les idées générales ou abstraites des notions universelles et nécessaires dont le fait de conscience ou le *moi* est l'unique et la propre source.

Toutes les idées générales ou abstraites qu'expriment nos termes de classes ou de genres, n'ont aucun élément réel qui soit proprement un ou principe d'*unicité*, comme dit Leibnitz. Aussi ces termes ne peuvent-ils s'individualiser sous l'idée ou l'image de l'un des objets particuliers qui ont servi de terme de comparaison ou de type à l'idée abstraite, sans changer entièrement de valeur ou sans perdre la capacité qu'ils avaient de représenter la multitude sous l'unité de signe.

La raison en est qu'il n'y a que ressemblance ou analogie plus ou moins grande entre les qualités sensibles, abstraites, sous lesquelles on compare des objets divers, quoique cette qualité soit dite la même ou conçue appartenir en commun à ces objets.

Si la ressemblance n'est pas l'identité complète, elle n'est pas davantage l'*identité partielle*; terme qui renferme un non-sens, et une véritable contradiction d'idées. L'identité ne se morcèle pas ainsi. Elle n'est pas susceptible de plus ni de moins, et n'a qu'une mesure ou qu'un type; et ce type, c'est le *moi;* car le *moi* étant un, identique, permanent, ne peut conce-

voir les choses que sous les mêmes rapports d'unité, d'identité, de permanence, sous lesquels il existe ou s'aperçoit exister.

Comme il ne peut y avoir que ressemblance et jamais identité entre les sensations ou les intuitions rapportées à divers objets, ni même entre la sensation d'un moment et celle d'un autre moment, quoiqu'on dise que c'est la même; on ne serait pas mieux fondé à expliquer des notions universelles et nécessaires telles que substance, cause, être, par quelque procédé généralisateur fondé sur la ressemblance, qu'à chercher le type de l'identité dans quelque sensation adventice ou qualité sensible.

Avec d'autres sensations nous aurions d'autres idées générales et d'autres espèces, d'autres classes, d'autres genres, d'autres termes abstraits.

Mais quand même nous aurions d'autres sens ou que nous serions réduits à un seul, pourvu que les conditions de la personnalité, du *moi*, ou, comme nous le dirons ailleurs, celles de l'exercice d'une libre activité, s'y trouvassent, nous ne pourions avoir d'autres notions d'unité, d'identité, de force ou de cause.

Ce caractère de constance et d'immutabilité qui appartient aux notions, exclusivement aux

idées générales que nous avons faites, mérite bien toute l'attention des philosophes, et justifierait seul l'importance que nous avions attachée à une distinction si méconnue, oubliée par les philosophes, ainsi que d'illustres exemples vont nous le montrer.

---

§ IV.

Du principe de Descartes.

Cogito, ergo sum; je pense, donc j'existe : tel est le principe, le *point ferme et immobile*, où Descartes, après avoir flotté sur la mer du doute, jette l'ancre et asseoit le système de la connaissance humaine.

Ce principe entendu dans son vrai sens psychologique, celui de la réflexion intérieure, se réduit tout entier au premier membre de l'enthymème, ou plus simplement encore au signe du sujet (*je*, *ego*) indivisible du *cogito*.

Je pense, ou plus simplement *je*, signifie en effet, j'existe pour moi-même; je me sens ou m'aperçois exister, et rien de plus. C'est ainsi

que Descartes l'entend lui-même, qund il dit dans la deuxième Méditation : « La pensée « seule ne peut être détachée de *moi. Je suis*, « *j'existe*, cela est certain; mais combien de « temps? Savoir, autant de temps que *je* « *pense*, car peut-être même qu'il se pourrait « faire, *si je cessais totalement de penser*, *que* « *je cesserais en même temps tout-à-fait* « *d'être.* »

On le voit bien, le doute s'attache encore ici à l'être, à la réalité absolue de la chose pensante, séparée de la pensée ou de l'apperception actuelle, ou du sujet qui se dit moi, et qui sait indubitablement qu'il existe à titre de personne individuelle.

Ce sujet de toute attribution vraie dans le point de vue intérieur ou psychologique, n'est donc pas d'abord la substance, terme nécessaire de toute attribution faite ou conçue dans le point de vue extérieur et ontologique.

Si l'on emploie le même signe *je* pour exprimer ces deux termes d'attribution, il faut bien comprendre que l'identité n'est que logique, ou qu'elle est toute dans le signe; car le *je* de la conscience n'est pas le *moi* absolu de la croyance, la chose pensante.

S'il y avait identité entre les deux membres de l'enthymème, *je pense* (ou *j'existe pour moi*-

même), *donc je suis* (*chose pensante*), pourquoi le *donc*? à quoi la forme du raisonnement ?

S'il n'y a pas identité absolue, mais une véritable déduction, ou si le *donc* n'est pas un *pur non-sens* (comme dans cette formule, *lucet, ergo lucet*), il y a donc transformation de la valeur du signe *je* pris tour à tour dans deux acceptions ou sous deux points de vue essentiellement différens, en allant du principe à la conclusion. Mais cette conclusion est-elle vraiment immédiate, comme l'indique la forme de l'enthymème? Alors en quoi l'*immédiation* diffère-t-elle de l'*identité* ? et comment peut-elle exister entre deux termes pris dans deux points de vue différens l'un de l'autre ?

Que s'il n'y a pas *immédiation* entre le principe et la conséquence, quel est l'intermédiaire ? Comment l'assigner, et sur quel procédé intellectuel peut-il se fonder ?

Peut-être y a-t-il là un abîme ! En ce cas, il faut le marquer et s'y arrêter. Si le problème est insoluble, il faut dire en quoi consiste cette insolubilité, au lieu de retrancher la question ou de l'éluder en partant, soit d'une notion innée, soit des sensations adventices, qui supposent quelque existence réelle, antérieure, et par suite le problème résolu.

S'il y a quelque moyen direct de solution, ou

s'il est possible de trouver un passage du sentiment primitif du moi à l'absolu de l'être ou de la chose pensante, et par suite à toutes les notions universelles, il s'agira de procéder à cette recherche en partant du vrai principe psychologique, que Descartes nous a lui-même appris à distinguer, même en l'oubliant en résultat.

---

§ V.

Principe de Condillac.

Au début du *Traité des Sensations*, Condillac semble vouloir se placer dans le même point de vue intérieur où Descartes a trouvé le principe de la science identifié avec celui de l'existence même. Lorsque la statue pourra dire, en effet, *je sens*, elle pourra dire aussi, *j'existe*, en donnant à cette proposition la valeur qu'elle a dans l'énoncé de l'auteur des *Méditations*. Quel que soit le verbe, le principe ou le sujet *je* restera le même.

Mais le verbe a lui-même son origine ou son

principe dans le *je*, et il n'y a pas de *moi* dans la première sensation *odeur*.

Condillac énonce ainsi la distinction des deux points de vue interne ou externe. La statue éprouvant la première sensation, n'est pas pour elle-même ce qu'elle est pour l'observateur.

Aux yeux de celui-ci, la statue est un être sentant, ayant un corps visible et une ame ou un principe invisible de toutes les sensations qu'elle éprouve.

Pour elle-même, la statue n'est que l'*odeur* ou la *sensation odeur*, qui constitue d'abord toute son existence intérieure.

Pour l'observateur, la statue est censée exister substantiellement en corps et en ame avant la sensation, et continue toujours à être ainsi indépendamment de toute modification accidentelle.

Pour elle-même la statue ne commence à exister qu'alors qu'elle commence à sentir, et son existence intérieure ne peut avoir d'autre durée que sa sensation.

Il est difficile de se faire une idée de ce mode originel d'existence intérieure, tel qu'il est constitué par la première sensation comme par celles qui suivront.

Tant que la statue ne peut pas dire moi ou *je*

sens (équivalent de *j'existe*), nous chercherions vainement en elle quel est le sujet individuel ou la chose quelconque qui peut être dite exister.

Ce n'est pas le *moi* à titre d'individu qui s'aperçoit intérieurement un, simple, identique; c'est encore moins le *moi* absolu qui se conçoit ou se croit exister à titre de chose pensante ou de substance durable; car nous ne pouvons nous-mêmes sentir ou apercevoir ainsi notre substance, quoique nous la concevions ou la croyions être objectivement et durer dans l'absolu hors de la conscience du *moi* actuel.

On pourrait conclure de là que la statue, objet pour l'observateur, n'est encore rien pour elle-même : ainsi la distinction énoncée s'évanouit, et l'existence intérieure de la statue se réduit à zéro. Mais comment, en partant du zéro, pourra-t-on faire quelque chose? Par quelle sorte de création miraculeuse arrivera-t-il que le sujet *moi*, qui n'est pas dans la première sensation, ressorte de la deuxième ou de la troisième, ou d'une collection d'élémens sensitifs, tous de même nature, et dont aucun n'est *moi*?

La création *ex nihilo* est un miracle sans doute, mais le *néant* qui crée ou qui se constitue lui-même existant est un mystère plus profond encore.

La sensation sans *moi* peut bien avoir son type

dans une nature animale et purement sensitive qui n'est pas la nôtre; mais pour nous ou pour notre esprit, ce ne peut être qu'un abstrait, élément de synthèse, et qui ne peut servir de principe unique à aucune science vraie, *subjective* ni *objective*.

En comparant le principe de Descartes à celui de Condillac, on pourrait dire que, comme l'auteur des *Méditations* a transporté le *sujet* dans l'*absolu*, l'auteur du *Traité des Sensations* a mis l'*abstrait* dans le *sujet* ou à la place du sujet même.

Selon Descartes, ce que le sujet est pour lui-même, il l'est réellement ou en soi.

Selon Condillac, le *moi* n'est rien ou n'existe pas pour lui-même, et il faut se placer hors de lui, non-seulement pour concevoir ce qu'il peut être, mais même pour savoir s'il est.

Dans le principe de Descartes, tel que l'énonce l'enthymème complet, le *moi* est identique à l'*être*: la même pensée les enveloppe. Cette pensée ne peut pas plus commencer que s'interrompre, et: pour connaître son origine, il faut remonter à la création de l'ame.

Dans le point de vue de Condillac, la sensation n'est pas plus le *moi* qu'elle n'est et ne peut être l'ame elle-même; c'est une simple modification abstraite ou séparée de sa subtance qui vient s'y unir accidentellement dans un temps donné; elle

commence et peut s'interrompre; mais l'observateur seul sait qu'elle a un commencement ou une origine. La statue ne le sait pas : *le temps n'est pas pour elle.*

Selon le principe de Descartes, séparez la pensée de tout ce qui n'est pas elle, vous aurez encore une réalité; dans celui de Condillac, séparez la sensation de la cause ou de son objet tel qu'il existe pour l'observateur niquement, il ne vous restera rien qu'un signe ou un pur abstrait.

---

§ IV.

Modification apportée au principe de Condillac, par M. Laromiguière.

« En refusant de reconnaître la personnalité « (ou le moi) dans un premier sentiment (dit « l'auteur des Nouvelles Leçons de Philosophie), « Condillac la trouve dans un second ou dans un « troisième, etc.; car en faisant passer successivement sa statue de l'odeur de rose à celle « d'œillet, etc., elle doit nécessairement distin-

« guer en elle-même quelque chose de variable, « et quelque chose de constant; or, du variable « elle fait ses modifications, et du constant elle « fait *son moi.* »

Cela est fort bien dit, et mieux peut-être que Condillac n'a dit lui-même. Il s'agira maintenant de savoir comment la statue qui n'a en elle que du variable, pourra transformer ce variable en constant, ou se constituer *moi.*

Qu'on nous dise donc, une fois, quel est ce constant, moi identique, permanent dans la succession de tous les modes variables?

Est-ce un sentiment qui est constant, ou reste toujours le même? Ce sentiment différerait bien de toutes les sensations adventices, et ne saurait se confondre avec aucune d'elles; mais quel est-il? D'où vient-il? Quelle est sa nature ou son origine?

Le constant est-il l'être, la substance sentante? Comment le savons-nous ou le croyons-nous ainsi? D'où vient cette première notion d'être? Est-elle contemporaine à la première sensation, avant ou après elle, indépendante ou dérivée des impressions du dehors? Quoi qu'il en soit, il faut reconnaître que le *moi*, à titre de sentiment, ou à celui d'être, n'est pas une sensation comme une autre, ni un composé de sensations; et que le sujet d'attribution, tel qu'il existe dans le point de vue intérieur, n'est ni l'objet ni aucun des modes

attribués à l'objet dans le point de vue extérieur.

Ici le disciple croit résoudre la difficulté en rectifiant, non pas le principe, mais l'expression du principe de son maître. Il lui suffit d'une précision entre le *sentiment* et l'*idée* du moi. « Nul « doute, dit-il, que la statue n'ait le sentiment « de son existence à la première modification d'o- « deur de rose; mais il lui faudra une suite de « modifications de la même espèce pour en avoir « l'*idée*.

La statue a le sentiment de son existence..... elle est donc *moi*. Mais dans quel point de vue ce fait est-il vrai, ou intelligible? Est-ce pour elle-même, ou est-ce pour l'observateur que la statue est dite avoir le sentiment, sans avoir encore l'idée du moi, c'est-à-dire sans être une personne?

Qu'est-ce encore un coup qu'un tel sentiment? Comment le concevoir ou l'appeler par son nom, tant qu'il est confondu avec la modification? et quelle différence peut-il y avoir pour le moi entre ne pas se connaître sous un sentiment propre, individuel, et ne pas exister?

Qu'on parte d'un premier sentiment, tel que l'entend et le définit M. Laromiguière, ou d'une première sensation, telle que Condillac l'attribue à sa statue animée, il faudra toujours dire comment, d'après quelles conditions, quel

nombre de modifications sensibles de la même espèce, la personnalité pourra naître.

Dans la langue de l'auteur, ce n'est plus, il est vrai, le *sentiment*, mais bien *l'idée du moi* qui doit être considéré comme le fait primitif, le vrai principe de la connaissance; mais ce principe est-il actif ou passif?

Il ne peut être que passif, d'après M. Laromiguière, qui ne fait commencer l'activité qu'à l'exercice de l'attention. Or, la passiveté ne produit rien; elle ne peut donc pas être principe, et la difficulté reste la même.

Pour être conséquent, il fallait dire que l'idée de *moi* ne commence qu'au premier exercice de l'activité ou de l'attention; mais, en ce cas, comment-a-t-on pu dire que le moi était d'abord confondu ou enveloppé dans le premier sentiment?

Il est si vrai, ajoute l'auteur, « que l'ame aurait le sentiment de son existence à la première impression sensible, qu'une telle impression considérée dans l'ame, ne peut être que cette substance même, modifiée d'une certaine manière. »

Ce passage est remarquable entre beaucoup d'autres, par l'interversion des principes et la confusion des points de vue.

Lorsque Descartes considère la pensée dans l'ame, substance pensante, il abandonne le principe psychologique et finit par conclure, de la

définition même, que l'ame pense toujours. Notre moderne métaphysicien commence ici précisément comme Descartes finit : en vertu du seul principe d'identité logique, il passe d'une première modification à la substance modifiée en général, et de l'ame modifiée d'une manière quelconque indéterminée au moi, au sentiment, ou au fait d'existence; procédé tout-à-fait inverse de celui de l'analyse psychologique, qui va du fait primitif aux notions, et non pas de la notion d'un absolu au fait d'existence individuelle.

On peut voir déjà par tout ce qui précède, combien il y a de vague et d'obscurité dans le principe commun à Condillac et à M. Laromiguière. Comment la lumière pourra-t-elle sortir du sein de ces ténèbres? Nous sommes conduits par la liaison des idées plutôt que par l'ordre des leçons du professeur, à examiner une question particulière qu'il discute avec un intérêt et un zèle que la doctrine seule n'aurait pas inspirés.

---

§ VII.

Du spiritualisme et du matérialisme.

I. Principe de la division de ces doctrines.

On demande si le système de Condillac favorise ou non le matérialisme.

Avant de répondre à cette question, il faudrait bien savoir d'abord qu'est-ce que le matérialisme ou en quoi il consiste; et comment une doctrine, qui roule uniquement sur les sensations et les idées, pourrait établir quelque dogme de cette espèce.

On ne peut résoudre ni même poser de telles questions, sans avoir présente la distinction si essentielle entre les deux points de vue interne et externe, ou entre ce que le sujet est pour lui-même aux yeux de la conscience, et ce qu'il est comme objet à d'autres yeux que les siens.

L'homme ignore invinciblement ce qu'il est, en soi, dans l'absolu ou la pensée de Dieu même (1). Il ne connaît que par induction ce

(1) Je rapporterai ici un passage, extrait du Traité de Bossuet, sur la *connaissance de Dieu et de soi-même;* livre

qu'il est comme objet aux regards d'autrui; mais ce qu'il sait ou ce qu'il peut toujours savoir avec une évidence supérieure (*certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*), c'est ce qu'il est pour lui-même dans ce point de vue de la conscience dont seul il a le secret.

Ici, il faut encore admirer la profondeur et la vérité du principe que saisit Descartes au sortir du doute méthodique.

Si, en effet, je ne sais pas d'abord ce que je suis, c'est-à-dire, quel objet je suis pour des êtres autres que moi, si je puis douter ou igno-

trop peu connu ou trop peu médité par les philosophes : on y trouvera une preuve psychologique de l'existence de Dieu; supérieure à la preuve métaphysique de Descartes

« Il faut nécessairement que la vérité soit quelque part « très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même « une preuve indubitable.

« Car, soit qu'il se considère lui-même ou qu'il étende « sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout sou-« mis à des lois certaines et aux règles immuables de la « vérité. Il voit qu'il entend ses lois, du moins en partie, « lui qui n'a fait ni lui-même, ni aucune autre partie de « l'univers, quelque petite qu'elle soit; il voit bien que « rien n'aurait été fait si ces lois n'étaient d'ailleurs parfai-« tement entendues, et il voit qu'il faut reconnaître une sa-« gesse éternelle où toute loi, tout ordre, toute proportion « ait sa raison primitive.

« Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les

rer même que ces êtres sont, je sais certainement qui je suis pour moi-même, je ne puis douter si j'existe lorsque je me sens ou m'aperçois exister.

Que dans le développement de ma raison je m'élève jusqu'à la conception d'un absolu, tel que l'ame pensante; tout ce que je pourrai ainsi concevoir ou croire de mon être, comme objet tombant sous le point de vue d'un esprit supérieur, mais extérieur à moi, ne peut certainement coïncider ni correspondre d'une manière adéquate avec ce que je suis pour moi-même à l'œil de ma conscience; mais s'il n'y a pas identité ni coïncidence entre les deux points

« vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde, « et que cette suite, cette proportion, cette économie ne « soient nulle part bien entendues; et l'homme qui n'a rien « fait, la connaissant véritablement quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans « sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout « fait.

« Nous n'avons donc qu'à réfléchir sur nos propres opé- « rations, pour entendre que nous venons d'un plus haut « principe. »

On pourrait conclure de là que l'ignorance savante qui se connaît, est bien supérieure à la science ignorante qui ne se connaît ni ne se juge : l'une nous élève à Dieu, tandis que l'autre nous le cache et nous en éloigne.

de vue, il ne saurait du moins y avoir entre eux opposition ni contradiction. Je ne puis être, dans l'absolu ou aux yeux de Dieu, le contraire de ce que je suis pour moi-même : car, en ce cas, au lieu de l'harmonie qui règne entre les deux systèmes parallèles de mes connaissances et de mes croyances, il n'y aurait en moi que désordre, trouble et confusion. Il faudrait ou renier des croyances nécessaires qui me feraient encore la loi malgré moi-même, ou ne voir que prestiges, illusions dans tout ce que je pourais connaître ou percevoir, par cela seul que je le connaîtrais ou percevrais. Il n'en est point ainsi : quand je réfléchis ou que je veux constater ce que je suis pour moi-même, l'acte libre de ma réflexion et l'effort qui l'accompagne ou le détermine, me manifestent intérieurement une force qui commence l'action, ou une cause libre productive de certains modes actifs que je ne puis attribuer qu'à moi et non à un autre.

Sans doute je puis concevoir que mon ame est quelque chose de plus qu'une force individuelle ainsi agissante; mais il m'est impossible de douter qu'elle n'ait, entre autres attributs ou modes cachés que Dieu seul connaît, l'activité ou la causalité que je m'attribue à moi-même dans le fait de conscience; et si je p ouvais douter un instant de cette activité réelle

telle que je l'aperçois immédiatement, je douterais par cela même de mon existence qui n'en diffère pas.

Que mon ame soit une substance passible d'une infinité de modifications, c'est ce que la raison peut bien me forcer de croire; mais la substance, ainsi entendue comme passive, n'a pas son type dans la conscience, et échappe entièrement au point de vue intérieur. La pente inévitable de mon esprit, c'est de réaliser cette notion, non dans l'absolu du sujet pensant, mais dans l'absolu de l'objet pensé; et certainement si j'entends la substance comme Hobbes, sous la seule raison de matière, je n'hésiterai pas à l'exclure de ma constitution personnelle de sujet ou d'être pensant.

Mais en prenant la notion de substance à son titre universel, si je réunis sous cette unique conception le sujet et l'objet, comme je n'aurai plus qu'un seul terme antécédent de toutes les attributions les plus diverses, je serai conduit à voir tout objectivement dans l'absolu, soit dans l'Être universel qui est Dieu, soit dans la substance unique ayant à la fois pour attributs la pensée et l'étendue : ainsi je ferai abnégation complète de moi, de mon individualité personnelle, pour m'identifier ou me confondre avec le tout absolu.

Ici, Malebranche et Spinosa se touchent; leur principe est commun, et le matérialiste ne diffère peut-être du spiritualiste que par la manière d'exprimer et de déduire les conséquences du même principe.

Nous voyons mieux maintenant sur quoi roule toute cette grande discussion entre les spiritualistes et les matérialistes.

En partant du fait de conscience et de la réflexion, s'attache-t-on d'abord à savoir ce que le sujet sentant ou pensant est pour lui même, avant de s'informer de ce qu'il peut être en soi ? le sentiment d'une force agissante s'offre comme le principe unique de la connaissance subjective et objective. L'ame conçue sur ce modèle, ou à titre de force, sera nécessairement immatérielle, car nulle cause ou force ne peut se représenter sous une image qui ressemble à l'étendue ou à ce que nous appelons matière.

S'occupe-t-on d'abord, au contraire, de ce que l'être pensant ou sentant est en soi ou à des yeux étrangers, sans étudier ou sans observer intérieurement ce qu'il est pour lui-même à titre de personne individuelle ? la notion de substance se présentera la première, comme embrassant et confondant sous elle les deux mondes externe et interne; et le sujet pensant tendra à s'objectiver

ou se localiser dans la substance même entendue sous la raison de matière.

Ainsi, comme le type réel du spiritualisme se trouve dans la doctrine de Leibnitz, qui a pour principe la notion de force, le type du matérialisme est dans la doctrine de Spinosa, qui roule sur la notion de substance comme sur son pivot unique.

Que si l'on écarte à la fois les deux notions, ou qu'on prétende les transformer en idées générales collectives déduites de la sensation, comme il ne s'agira plus que de modes ou de signes dont on aurait abstrait l'existence réelle, il ne pourrait y avoir lieu à dogmatiser sur la matière pas plus que sur l'esprit, ce qui nous ramène à la question particulière proposée par M. Laromiguière.

II. La doctrine de Condillac peut-elle conduire au matérialisme?

L'auteur du *Traité des Sensations* interpelle en commençant les matérialistes de déclarer comment, en se mettant à la place de la statue, ils pourraient soupçonner qu'il existât quelque chose qui ressemblât à la matière.

A quoi ces philosophes ne seraient peut-être pas embarrassés de répondre.

« Nous accordons bien, diraient-ils, que dans votre hypothèse, la statue, bornée au sens de l'odorat, ne pourrait jamais soupçonner l'existence de ce que nous appelons matière. Mais nous vous demandons à notre tour, si dans une telle hypothèse où toutes les facultés se trouvent réduites à la seule capacité de sentir, la statue pourrait mieux soupçonner qu'il existât quelque chose de semblable à ce que vous appelez l'ame ou substance spirituelle; et si vous ne pouvez pas plus répondre à notre interpellation que nous ne pouvons répondre à la vôtre, il faut que vous conveniez que votre hypothèse ne prouve pas davantage en faveur de la réalité d'une substance spirituelle que contre l'existence de la substance matérielle. Nous sommes même dans une position plus favorable pour justifier notre opinion, que vous ne l'êtes en vous mettant à la place de la statue pour justifier la vôtre; car, nous pouvons appeler en témoignage l'observateur du dehors qui croit bien nécessairement à la réalité du corps de la statue qu'il perçoit, tandis qu'il ne voit pas l'ame, pas plus que cette ame ne s'aperçoit elle-même sentant la première odeur de rose.

« Mais vous qui faites abstraction de toute réalité de substance, quand vous cherchez à vous mettre à la place de la statue bornée aux odeurs,

vous vous dépouillez en même temps de votre personnalité individuelle, et, par une suite nécessaire, de toute connaissance possible d'ame comme de corps. »

Je ne sais ce qu'aurait pu répondre Condillac, et l'argument reste dans toute sa force, malgré tous les efforts, toute la sagacité de son disciple.

« Il y a bien peu de philosophie, dit l'auteur des Leçons, dans l'opinion de ceux qui refusent l'existence à tout ce qui n'est pas matière. » Nous en convenons, mais il faut reconnaître aussi qu'il y a bien peu de philosophie à croire qu'en partant de la pure sensation on parviendra à recomposer de toutes pièces un monde de réalités, soit spirituelles soit matérielles.

L'hypothèse de Condillac nous amène, suivant l'auteur, à cette conclusion rigoureuse et inattendue. « C'est que les facultés auxquelles nous devons notre intelligence et notre raison ne dépendent pas, quant à leur existence, de l'organisation de notre corps. » Voilà certes un résultat bien inattendu et un grand problème résolu, ou du moins tranché nettement en faveur du spiritualisme; changez un mot et dites: « Les facultés auxquelles nous devons notre intelligence et notre raison, ne dépendent pas, quant au sentiment actuel de leur exercice, de la connaissance objective de l'organisation de

notre corps, » et vous aurez à la place d'une maxime absolue qu'il est impossible de justifier, une vérité relative qui ne prouvera rien aussi ni pour ni contre le matérialisme absolu. Nous pouvons bien en effet avoir le sentiment de tel exercice de nos facultés sans aucune représentation actuelle du corps organique comme objet extérieur : mais quand nous pourrions exercer toute espèce d'opérations intellectuelles, sans savoir que nous avons un corps, des nerfs, un cerveau ; ces organes en existeraient-ils moins, en influeraient-ils moins réellement sur l'exercice de nos facultés ?

L'auteur continue : « Si un être peut exister, s'il peut être heureux ou malheureux, s'il peut avoir les facultés intellectuelles que nous avons, sans soupçonner qu'il existe de l'étendue, que deviennent les prétentions de ceux qui affirment avec tant d'assurance qu'un être inétendu est une chimère, qu'une substance immatérielle est une négation d'existence ? » (Page 210 des Leçons, etc.) On voit bien que l'argument peut être ici rétorqué de la même manière qu'auparavant contre le spiritualisme. En effet, dirait-on, si tant d'êtres organisés et animés peuvent sentir, être affectés de plaisirs ou de peines, sans savoir qu'il existe une substance inétendue ou immatérielle... ? Les deux argumens contraires ont la même force, et

doivent se neutraliser, si la science et l'existence sont la même chose; si le *ratio essendi* et le *ratio cognoscendi* ne diffèrent pas, quant au principe; enfin si la sensation est tout pour la croyance comme pour la connaissance.

Ici se présente une objection générale contre toute doctrine qui part d'un état primitif supposé tel que celui de la pure sensation, pour reconstruire le système actuel et réel de la connaissance humaine.

III. Objection contre l'hypothèse d'un état primitif.

Locke, Condillac et leurs disciples ont attaché une importance exclusive à déterminer l'origine de notre connaissance. Peut-être aurait-il fallu d'abord approfondir davantage la nature même de cette connaissance actuelle, savoir quel est son fondement réel, quels sont les titres de sa légitimité; puisque l'on convient d'ailleurs que toutes les idées ne correspondent pas à des existences réelles, qu'on est forcé de reconnaître que l'imagination et les sens ont leurs illusions, et que notre esprit a ses idées archétypes sans modèle.

D'ailleurs qu'est-ce que l'origine d'une connaissance? Comment l'entend-on, comment peut-on

connaître cette origine elle-même ou en constater la vérité.

L'origine est l'état primitif. Mais l'état d'un être en présuppose l'existence réelle. Et comment sait-on ou croit-on cette réalité d'existence? Il faut bien, dira-t-on, l'admettre comme donnée ou *postulatum*. A la bonne heure, admettons ce postulat comme la condition d'un état primitif quelconque; mais ce primitif lui-même qu'est-il, sinon une hypothèse qui n'a aucun rapport avec l'actuel, comme étant tout-à-fait hors de la portée de nos sensations, de nos idées et de nos souvenirs?

Admettons encore l'hypothèse à son titre d'hypothèse; nous pourrons en admirer l'artifice et la beauté.

Mais quel parti pourrons-nous en tirer, et à quel usage l'emploierons-nous? Prétend-on qu'elle serve de règle ou de type à toute notre connaissance actuelle? En ce cas, nous n'aurons qu'une science idéale, conditionnelle et hypothétique comme son principe. L'emploierons-nous à son véritable titre d'hypothèse, ou comme moyen d'expliquer des faits donnés indépendamment d'elle? En ce cas, le primitif supposé devra se vérifier ou se légitimer par ses relations avec l'actuel. Il s'agira donc de comparer l'hypothèse avec les faits d'observation intérieure, et de montrer qu'elle y satisfait, c'est-à-dire qu'elle représente

ou reproduit le système complet de nos connaissances et de nos croyances, tel que la réflexion peut le constater dans toute vérité.

C'est ainsi que l'hypothèse de Copernic, par exemple, se vérifie ou se légitime en tant que le mouvement supposé de la terre explique ou reproduit fidèlement les rétrogradations des planètes et tous les phénomènes astronomiques tels que nos sens les perçoivent, etc.

Que s'il fallait altérer le moins du monde les faits certains que nous connaissons, pour qu'ils pussent se plier à l'hypothèse du primitif ou rentrer dans le système fictif des idées qui s'en déduisent; quelles que fussent la rigueur et la force démonstrative de ces déductions logiques, le principe n'en flotterait pas moins en l'air, et l'hypothèse n'aurait abouti qu'à créer des fantômes.

Appliquons ceci au système de Condillac. La statue, après que tous ses sens ont été ouverts, après qu'elle a reçu, combiné, comparé toutes les espèces possibles de sensations, ferme-t-elle son cercle de connaissances hypothétiques en excluant un système entier d'idées ou de notions pareilles à celles que nous avons actuellement des causes, substances, êtres? Alors, au lieu d'en conclure la non-réalité des notions, il faudra en conclure plutôt la nullité ou le vice

de l'hypothèse elle-même; il faudra dire que, la statue n'étant pas un sujet pensant, et n'ayant pas été taillée sur le modèle de l'homme, tel qu'il est, le système des connaissances dérivées de la sensation n'est pas le vrai système de la connaissance humaine.

Ici nous trouvons à faire, sur le système de Condillac, une épreuve semblable à celle qui a été pratiquée sur le système de Kant, et dont un digne ami de la science et de la morale nous raconte ainsi l'intéressante histoire (1).

« Par analogie avec le procédé que les phy-
« siciens emploient pour s'assurer de la jus-
« tesse d'une expérience, Reinhard rassemblant
« les élémens de notre organisation, tels qu'ils
« résultent de la décomposition opérée par la
« philosophie de Kant, se mit à reconstruire,
« avec ces matériaux, tout l'édifice de l'être
« moral; et au lieu de voir renaître cet ensemble
« admirable et harmonique dans lequel toutes
« nos forces se prêtent un mutuel secours, et
« contribuent, chacune pour sa part, sans qu'il
« y ait ni choc ni ressort superflu, au but in-
« diqué par nos besoins physiques et moraux,

(1) *Lettres de Reinhard*, etc., traduites de l'allemand par M. Monod, avec une Notice raisonnée sur les écrits de Reinhard, par M. Stapfer.

« il sortit de cet essai de rapprochement, re-
« nouvelé à diverses reprises, un tout si inco-
« hérent, si dépourvu d'accord dans ses par-
« ties constituantes, et des traces de cette éco-
« nomie sage, de cette prévoyante sollicitude,
« qui brillent dans tous les ouvrages de la na-
« ture, qu'il sentit la plus forte répugnance
« à adopter des principes qui conduisaient par
« l'épreuve de la synthèse, à des résultats aussi
« peu conformes aux besoins de l'homme et
« aux dessins paternels de son auteur. Il se crut
« en droit de soupçonner dans le travail ana-
« lytique de Kant, quelque défaut secret, quel-
« que lacune importante que l'habileté du
« maître et le prestige de son art avaient dé-
« robée à son attention; à peu près comme
« un chimiste qui ne réussirait pas, en com-
« binant de nouveau les élémens qu'il aurait
« obtenus par la décomposition d'une substance,
« à la reproduire telle que l'offre la nature,
« resterait convaincu de l'imperfection de ses
« expériences, etc. »

---

§ VIII.

De l'activité du *moi*, et de la causalité primitive.

Verum index sui.

Il ne faut pas demander à Descartes quel est le principe ou l'origine de la pensée, d'où elle vient, quelle en est la cause; car la pensée n'est point un simple mode accidentel de l'ame, mais son attribut essentiel, inné en elle, ou avec elle; elle ne peut donc avoir de cause efficiente autre que Dieu, auteur unique de toutes les substances, et l'origine n'est ici que la création elle-même.

Mais dès qu'il s'agit d'une première sensation passive et adventice dont la substance peut être dépouillée sans cesser d'exister, il y a toujours lieu à demander quand et comment cette modification peut commencer; quelle en est l'origine, la condition et la cause productive.

Or, dans cet état passif, qu'on multiplie les sensations, qu'on les varie tant qu'on voudra, on n'en fera jamais ressortir l'idée ou la notion de cause ou de force, telle qu'elle est pour nous

et avec le caractère de réalité qui lui est propre et inhérent.

Comment concevoir, en effet, qu'une sensation produise une autre sensation de même espèce; ou que l'être sentant, qui s'identifie tour à tour avec chacune de ses modifications, puisse avoir le sentiment ou l'idée de quelque cause qui les produise?

Mais prend-on le type de la connaissance ailleurs que dans une statue, ou s'agit-il d'un sujet libre et intelligent comme nous, il est impossible que ce sujet ait une première idée de la modification quelconque qu'il éprouve, c'est-à-dire qu'il commence à l'apercevoir et à la distinguer de lui-même, sans avoir en même temps la notion de quelque cause ou force productive actuelle.

Mais s'il est évident pour nous, d'un côté, qu'il existe réellement et nécessairement quelque cause ou force productive de nos sensations, et d'un autre côté qu'une telle cause ne peut ressembler à aucune sensation; n'est-on pas fondé à dire qu'une telle notion est inhérente au sujet pensant, ou innée à l'ame?

Il semble ici que la conclusion soit inévitable, ou qu'il n'y ait qu'à opter entre deux partis extrêmes, dont l'un est comme le coup de désespoir de l'analyse philosophique, tandis que

l'autre répugne à toutes les données de la réflexion et de la raison, savoir : ou que la causalité est une idée innée, une forme, une catégorie, une loi première et nécessaire de la pensée; ou que la cause qui fait commencer une sensation, n'est elle-même qu'une sensation; ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de cause, en reniant toute croyance, toute existence même.

S'il y a quelque terme moyen entre ces deux extrêmes, la philosophie ne l'a pas encore trouvé; si la notion de cause a une origine ou un antécédent psychologique dans un fait primitif ou dans un sentiment individuel, unique et *sui generis*, ce sentiment ou ce fait n'a point encore été démêlé et nettement exprimé ou conçu sous son véritable titre de primauté.

Voyons s'il ne serait pas possible de remplir cette lacune si essentielle, et de donner à la psychologie la base qui lui manque; indiquons du moins un principe que nous serons peut-être appelés à développer ailleurs, et à suivre dans toutes ses applications (1).

Cette base, nous ne la trouverons pas en regardant hors de nous-même, en comparant nos

(1) Dans un Traité de *Psychologie*, *ex professo*, dont cet écrit accidentel n'est qu'un extrait anticipé.

sensations ou intuitions externes, en les abstrayant les unes des autres, ni en considérant l'ordre dans lequel elles se succèdent. Tout cela est étranger à l'idée de cause ou de force.

L'origine de cette idée est plus près de nous, nous l'obtenons par une opération plus simple, plus immédiate, savoir : par *l'apperception interne de notre existence individuelle.*

Le même acte réflexif par lequel le sujet se connaît et se dit *moi*, le manifeste à lui-même comme force agissante, ou cause qui commence l'action ou le mouvement sans y être déterminé ni contraint par aucune cause autre que le *moi* lui-même, qui s'identifie de la manière la plus complète et la plus intime avec cette force motrice (*sui juris*) qui lui appartient.

En effet, pendant que tout ce que j'appelle sensations, s'objective au regard de ma pensée dans l'espace extérieur, ou dans l'étendue de mon corps propre, cette force seule ou le sentiment immédiat que j'ai de son exercice dans un effort actuel, ne se localise en aucune manière.

J'attribue bien, par exemple, à mes membres le mouvement, ou plutôt, l'espèce de modification active (*sui generis*) qui accompagne la contraction volontaire des muscles, et que j'appelle aussi sensation musculaire; mais je n'attribue pas à ces organes la volonté de se mouvoir. Pour-

quoi? Parce que cette volonté n'est pas différente de *moi*, et que ce *moi* qui sent ou perçoit tout dans l'espace, ne peut se localiser lui-même ou s'identifier avec l'objet perçu sans s'anéantir.

Certainement la cause ou la force productive interne, que j'appelle ma volonté, a une sphère d'activité plus étendue que les mouvemens de mon corps, puisqu'elle embrasse en même temps plusieurs opérations de mon esprit.

Mais l'espèce, le nombre, les caractères des effets ne changent rien à la nature de la cause. L'effort primitif n'est pas plus matériel dans les premiers mouvemens volontaires du corps que dans l'exercice de l'activité intellectuelle et morale développée; et nous entendrons mal cette activité, comme les notions dont elle est le type, tant que nous ne l'aurons pas ramenée à son principe, ou au mode d'exercice le plus simple sous lequel elle puisse se manifester à la conscience.

Or, le premier sentiment de l'effort libre comprend deux élémens ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre dans le même fait de conscience, savoir: la détermination ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée.

Si le vouloir n'accompagnait pas ou ne pré-

cédait pas la sensation musculaire, cette sensation serait passive comme toute autre; elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de la cause ou force productive.

D'un autre côté, sans la sensation *effet*, la *cause* ne saurait être aperçue, ou n'existerait pas comme telle pour la conscience.

Le sentiment de l'effort fait donc tout le lien des termes de ce rapport primitif, où la cause et l'effet sont donnés distincts comme élémens nécessaires d'un seul et même fait de conscience.

Dans une hypothèse comme celle de la girouette animée, dont parle Bayle, où l'on concevrait un être sentant, mu à point nommé comme il désirerait, ou par une sorte d'harmonie préétablie entre ses affections, ses besoins ou ses désirs, et les mouvemens de son corps, il n'y aurait rien de semblable à l'effort libre, ou au pouvoir, à l'énergie que nous sentons en nous-mêmes, et qui constituent notre existence, notre propriété personnelle. En admettant même qu'un tel être pût avoir quelque sentiment obscur de personnalité, il est impossible de concevoir comment, de l'accord le plus parfait, le plus intime entre des désirs, et des mouvemens sentis sans aucun effort, c'est-à-dire involontaires, on pourrait dériver quelque idée ou notion de pouvoir, de force productive, ou de cause efficiente, telle que nous

l'avons immédiatement de nous-mêmes, et médiatement des êtres ou des choses auxquelles nous attribuons le pouvoir de nous modifier.

Arrêtons-nous ici. En développant ces premières données réflexives sur l'origine commune de la causalité et de la personnalité même, nous ferions un traité complet de psychologie.

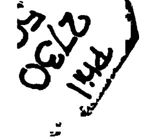
Bornons-nous seulement à quelques applications propres à éclairer et à justifier le principe psychologique.

L'activité libre qui coïncide avec la conscience du *moi* dans l'état de veille, est le seul caractère qui différencie cet état de celui du sommeil, où l'activité du vouloir et de l'effort étant suspendue, le *moi* s'évanouit, quoique la sensibilité physique et l'imagination spontanée qui en dépendent puissent être en plein exercice.

Des inductions fondées sur la même expérience nous persuadent également que les animaux n'ont point un *moi* comme nous, par cela seul qu'ils n'ont point d'activité libre, que tous leurs mouvemens sont subordonnés à la sensibilité physique, ou à un instinct dénué de toute réflexion. Nous savons aussi que le sentiment du *moi* s'obscurcit ou disparaît avec l'activité volontaire dans les aberrations de sensibilité ou d'imagination connues sous le nom de délire, de manie ou de passions poussées à l'extrême.

Enfin, toutes les observations dirigées vers ce côté par lequel la psychologie touche à la physiologie, concourent à nous démontrer une identité parfaite de nature, de caractère et d'origine, entre le sentiment du *moi* et celui de l'activité ou de l'effort voulu et librement déterminé, d'où nous sommes autorisés à conclure : 1° qu'avec toutes les sensations affectives variées, combinées entre elles ou se succédant de toutes manières, la *personnalité* pourrait ne pas exister; 2° que l'activité seule, en l'absence de toutes les causes étrangères de sensations, la volonté, tenant les yeux ouverts dans les ténèbres (*usque in spissis tenebris*,) l'ouïe tendue (*arrecta*) dans le silence de la nature, les organes de la vie animale dans un parfait repos, les muscles contractés dans une complète immobilité du corps, l'homme est encore tout entier. La personnalité reste intacte tant qu'il y a activité volontaire, ou tant que subsiste cet effort immanent qui la constitue.

Maintenant si nous voulions tenter le passage du point de vue de la conscience, ou de la science même, à celui de la croyance; c'est-à-dire conclure de ce que le sujet de l'effort est pour lui-même, à ce qu'il est en soi comme force ou cause absolue hors de l'action ou du sentiment actuel de l'effort, nous dirions que la force



qui est *moi* ne peut différer de l'absolu de cette force, autrement que comme diffèrent les deux points de vue sous lesquels il nous est donné de la concevoir ; et ici nous retrouvons le principe ou l'enthymême de Descartes, ramené à sa véritable expression psychologique.

Je me sens ou m'aperçois cause libre, donc *je suis réellement cause.*

Substituez dans cette expression la *substance* à la *cause*, et vous n'aurez qu'une conclusion logique, parce qu'il n'y a pas conscience, ou sentiment immédiat de la substance, comme il y a conscience de force ou de causalité.

L'activité proprement dite, ou la liberté, est un sentiment, une apperception immédiate interne ; dès qu'on la met en question, ou qu'on cherche, soit à la déduire de quelque chose d'antérieur, soit à la figurer sous quelque symbole physiologique, on en dénature l'idée ; l'objet dont on parle est tout-à-fait hétérogène au sujet en question ; c'est là une sorte de travers d'idées et de langage qu'on peut remarquer dans presque toutes les discussions de ce genre.

Quand on s'informe si l'agent est libre et comment il l'est, on demande ce qu'on sait. Veut-on savoir de plus quels peuvent être les instrumens ou les ressorts organiques auxquels tiennent les

volitions (1), on ne sait pas ce qu'on demande.

On peut dire que le relatif et l'absolu coïncident dans le sentiment de force ou de libre activité; et c'est là, mais là uniquement que s'applique cette pensée de Bacon si opposée dans tout autre sens à notre double faculté de connaître et de croire :

« *Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt* « *et non magis à se invicem differunt quàm radius* « *directus et radius reflexus.* »

Ici, en effet, l'apperception immédiate interne de la force productive, n'est-elle pas, comme le rayon direct, la première lumière que saisit la conscience? et la conscience réfléchie de force ou d'activité libre, qui donne un objet immédiat à la pensée sans sortir d'elle-même, n'est-elle pas

(1) « La volonté ne saurait être enveloppée dans aucune « succession passive ; ce n'est pas une simple conscience de « ce qui arrive, ce n'est pas une approbation de l'entende- « ment, ni un sentiment de préférence, ni enfin le plaisir « qu'on prend à un évènement : toutes ces choses n'ont rien « d'actif; les moyens par lesquels la volonté opère des chan- « gemens sont parfaitement inconnus; les ressorts auxquels « tiennent ces volitions sont autant de mystères sur lesquels « nous ne pouvons que bégayer. »

(M. Mérian, *Mémoire sur l'apperception des idées.* Académie de Berlin.)

comme la lumière qui se réfléchit en quelque sorte du sein de l'absolu?

Que s'il s'agit de l'ame substance, telle qu'elle est en soi ou aux yeux de Dieu qui la créa, le *ratio essendi* n'est pas certainement le *ratio cognoscendi*. Qui pourrait dire, en effet, quels sont les modes divers dont l'ame est susceptible, ce qui convient ou ne convient pas à son essence; quelles sont les limites de ses facultés actuelles; quelle est l'étendue de celles qui, n'étant pas encore nées, doivent peut-être un jour se développer dans un autre mode d'existence?

Il n'y a pas de lumière directe ni réfléchie qui nous éclaire sur ce que nous sommes dans l'absolu; et la pensée réfléchie est à l'ame ce que l'asymptote est à la courbe, qu'elle n'atteint que dans l'infini.

Assurément l'ame s'ignore complètement elle-même à titre de substance; mais à titre de force ou de cause libre, elle s'aperçoit et se connaît bien mieux qu'elle ne connaît toutes les forces de la nature, puisqu'au lieu d'atteindre celles-ci directement ou dans le point de vue extérieur, elle ne peut les concevoir que comme elle est elle-même dans son point de vue interne (1).

(1) « Externa non cognoscit nisi per ea (*ou* instar eorum) « quæ sunt in semetipsa, » dit Leibnitz.

§ IX.

Examen de la doctriné de M. Laromiguière, au sujct de l'*activité* de l'ame.

Rien de plus clair et de plus évident que l'activité prise dans la conscience du *moi* où elle a son type uuique. Rien de plus vague et de plus obscur que l'activité attribuée dans l'absolu à une substance qui n'est pas moi, et qu'on cherche à se représenter sous quelque image.

Quand j'agis librement, j'aperçois immédiatement que je suis actif ou libre, et toute la nature ne saurait démentir le témoignage de mon sens intime.

De même quand je suis passif sous tel mode déterminé de mon existence, c'est-à-dire quand j'éprouve ou que je subis des affections de plaisir ou de peine qui commencent, continuent, s'interrompent ou se succèdent en moi de toute manière, sans que ma volonté ou moi en soit la cause, on aurait beau m'assurer que je suis actif, je croirais toujours à la voix intérieure qui me crie le contraire. Et si l'on m'assure que l'ame agit dans la sensation pour se modifier elle-même,

ou qu'il y a dans quelque partie du cerveau quelque ressort qui se débande, réagit sur les impressions sensibles, je répondrai que tout cela est possible, mais qu'en ce cas, ni ces ressorts organiques, ni l'ame dont on parle comme agissant à mon insu, ne sont moi.

Quand je suis actif, pourquoi irais-je chercher au dehors la cause que j'aperçois immédiatement comme identique avec moi? et quand je suis passif, pourquoi mettrais-je en *moi* la force qui me contraint, me fait la loi et m'enchaîne comme le *fatum*?

Condillac dit : « La statue est active quand elle « a en elle la cause de ses sensations. Elle est pas- « sive quand la cause est extérieure. »

Sur quoi il est aisé de voir que la statue n'est active ou passive que pour l'observateur du dehors et non point pour elle-même, puisqu'elle n'a ni ne peut avoir encore aucune idée, aucun sentiment de cause interne ni externe.

M. Laromiguière dit à son tour (page 141) : « L'expérience nous apprend que nous sommes « tour à tour actifs et passifs, puisque la cause « de nos modifications est tantôt hors de nous, « tantôt en nous. »

De quelle expérience s'agit-il? est-ce de l'extérieure? Mais comment cette expérience peut-elle nous apprendre qu'il y a hors de nous une

cause active qui nous modifie? d'où vient la première idée d'une cause?

Parle-t-on de l'expérience intérieure? En ce sens, il est bien vrai que cette expérience (qui a des caractères particuliers et bien distincts) nous apprend que nous sommes tour à tour passifs et actifs, puisqu'en effet tantôt nous sommes causes de nos modifications, et tantòt nous ne le sommes pas. Voilà ce que nous comprenons clairement et ce que nous savons, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*.

Mais, pour s'entendre ainsi avec soi-même, il ne faut pas donner à la cause la valeur d'une représentation tout objective, en disant qu'elle est tantôt hors de nous, tantôt en nous comme dans la statue.

Car qu'est-ce qu'être en nous? Qu'est-ce que le nous-mêmes? Est-ce l'ame? Est-ce le corps ou le composé des deux substances?

Qu'importe et comment le savoir, si ce qui est dit ainsi être dans l'ame, ou dans le corps organisé vivant, est étranger à la conscience ou ne touche pas plus le *moi* que ce qui se passe dans un monde éloigné?

« L'ame agit, dit le professeur (page 91); « elle fait effort pour retenir le sentiment plaisir, « ou pour repousser le sentiment douleur. »

Comment savez-vous que l'ame agit, qu'elle

fait effort, quand vous vous sentez passif sous le charme du plaisir, ou sous le coup de la douleur? Ce prétendu effort que vous ne voulez ni ne sentez, est-il la cause de la sensation? Vous n'oseriez pas le dire. N'en est-il qu'un élément, ne sert-il qu'à la compléter? En ce cas, il fait partie de cette sensation même. Pourquoi donc en faire un principe à part?

Continuons. « L'expérience nous dit encore « que cette action de l'ame ne se borne pas à « modifier l'ame. Il arrive souvent, en effet, que « cette action est suivie d'un mouvement du cer- « veau, lequel est lui-même suivi d'un mouve- « ment de l'organe qui se porte vers l'objet ou « tend à s'en éloigner. »

Je ne sais quelle sorte d'expérience peut nous apprendre qu'il y a dans le plaisir et dans la douleur une action par laquelle l'ame se modifie elle-même; et je le conçois d'autant moins que j'ignore plus profondément ce qu'est l'ame en soi; ce qui est en elle à titre de modification propre de la substance.

Quant à la succession des mouvemens de l'ame au cerveau, du cerveau à l'organe et de l'organe à l'objet, je ne crois pas non plus que l'expérience extérieure nous apprenne rien de bien positif sur l'espèce et l'ordre de ces phénomènes organiques. Nous n'en avons du moins

bien certainement aucune conscience; sans accorder à l'auteur ce qu'il dit dans un autre passage déjà cité, qu'il paraît difficile de concilier avec celui-ci, savoir : que les facultés de l'ame ne dépendent en rien de l'organisation de notre corps, nous sommes bien assurés du moins que l'exercice pur de la sensibilité n'emporte aucune perception interne ni externe des organes qui en sont les instrumens ou les agens immédiats.

Ce n'est donc que physiologiquement, et, comme on sait, d'après des conjectures plus ou moins hasardées, bien plus que d'après quelque expérience directe, que nous nous figurons des impressions transmises au cerveau, et de là à l'ame qui réagit à sa manière, etc., etc. Certainement tout ce mécanisme organique ne ressemble en aucune manière aux phénomènes psychologiques internes, exprimés par les termes affection, sensation, sentiment, encore moins à la cause ou force productive de ces phénomènes.

L'auteur continue : « Quand l'impulsion est « du dehors au dedans, l'ame est passive; quand « elle est du dedans au dehors, l'ame est active. « Le principe du mouvement est dans l'ame qui « agit sur le cerveau, le cerveau remue l'organe, « cherche l'objet, etc., etc. »

Ai-je donc besoin de tout cet appareil de

réactions et de mouvemens organiques pour savoir quand je suis actif et quand je suis passif?

Espère-t-on expliquer ainsi l'activité qui m'est propre et personnelle, et ne voit-on pas qu'on la dénature ou qu'on l'obscurcit en voulant la représenter ou la figurer sous des images étrangères, en la cherchant dans l'objet, avant de l'avoir saisie dans le sujet, et dans le sens même qui lui est propre (1)?

« Sensibilité, activité : voilà deux attributs « que l'expérence nous force à reconnaître dans « l'ame. »

Nous venons de voir comment, et sur quoi repose cette distinction physiologique et abstraite.

« L'activité seule est puisssance, pouvoir, « faculté; la sensibilité n'est ni faculté, ni pou- « voir, ni puissance; c'est une simple capa- « cité. »

Nous accordons bien la distinction, pourvu qu'on entende l'activité comme il faut; car pourquoi la capacité de réagir sur les impressions reçues, serait-elle plutôt une faculté que la sensibilité même dont elle fait partie dans l'hypothèse précédente?

(1) Voyez la note à la fin de l'ouvrage.

« Si l'on s'informait de la manière dont un « mouvement déterminé du cerveau produit « un sentiment dans l'ame, comment il se peut « que l'action de l'ame reume le cerveau, nous « répondrions que nous n'en savons rien. »

Il y aurait bien une première question à faire avant celle du *comment*, savoir si l'hypothèse même est fondée, ou si elle peut être considérée comme un fait de notre nature.

Un mouvement déterminé du cerveau produit un sentiment dans l'ame. Qui le sait et comment le concevoir?

On sait physiologiquement ou par l'observation extérieure, qu'il y a une organisation, un cerveau, des nerfs, etc. Mais quels sont les rapports de cette organisation visible avec le sentiment, et surtout avec la force qui produit le mouvement, avec le vouloir ou le moi?

S'il y a là un abîme, notre philosophe ne paraît pas s'être placé dans le point de vue propre à reconnaître cet abîme, là où il est réellement; c'est-à-dire dans l'hypothèse même qu'il adopte comme un fait, et qui sert de principe ou de type à l'espèce d'activité qu'il attribue à l'ame.

« Je donne le nom d'attention (fait-il dire à « Condillac) à la première sensation, quand elle « est exclusive de toute autre, afin qu'on soit « averti que l'activité s'exerce au même instant que

« la sensibilité ; afin qu'on sache que la sensibilité « et l'activité ne sont qu'une seule et même chose, « et que ce n'est que par abstraction que nous « voyons deux phénomènes dans un seul, etc. »

Ici le maître me semble avoir toute raison contre le disciple, au moins dans le point de vue commun sous lequel ils considèrent l'un et l'autre l'activité de l'ame, dans la substance même, indépendamment du moi ou du sentiment propre de cette activité.

Mais, objecte M. Laromiguière, si la sensibilité et l'activité sont une seule et même chose, pourquoi dites-vous que la sensation se transforme en attention ?

A quoi Condillac aurait pu répondre :

« Parce que je considère tour à tour la sensation sous des rapports différens, et avec quelques circonstances accessoires qui en changent successivement la forme. Est-ce que cela n'est pas tout-à-fait analogue à la manière dont vous définissez et considérez vous-même les principes ? »

« Vous qui tirez un si grand parti de la logique et qui maniez si bien l'instrument d'analyse que je vous ai légué, pouvez-vous demander pourquoi je transforme ? Est-ce que vous croyez faire autre chose quand vous analysez les facultés de l'ame, quand vous partez de définitions comme de principes, quand vous classez et énumérez

ainsi les facultés nominales en les rattachant à une sorte d'activité tirée de la sensation et subordonnée à elle, etc. ?

« Qu'est-ce donc que cette classification, cette réduction de toutes les facultés de l'esprit humain, au nombre trois, sinon une sorte d'équation logique, résultat final de transformations ou de substitutions de signes ?

« Convenez qu'au langage près, votre doctrine n'est pas différente de la mienne.

« Je n'ai pas nié que l'attention ou la sensation même devenant exclusive de toute autre, se liât à une action ou réaction de l'ame sur le cerveau, etc., comme vous l'entendez.

« Si je n'ai pas parlé des conditions physiologiques ou de la force même qui agit ou réagit sur les impressions, c'est que je ne parle que de ce que je sais, ou puis conjecturer raisonnablement en me mettant à la place de la statue : or, il n'y a aucune sensation ni représentation de la force, pas plus pour la statue que pour nous-mêmes. Aussi cette idée a toujours quelque chose d'obscur et de mystérieux au dernier point (1).

« Lorsque vous voulez prouver par des passa-

(1) Voyez le *Traité des animaux*, où Condillac condamne formellement l'emploi que font certains métaphysiciens du mot *force*, etc.

ges, extraits de mes divers ouvrages, que mon principe exclusif, la sensation, peut se concilier avec l'activité que j'ai attribuée à l'ame, même en l'exagérant, selon vous, vous n'entendez pas autrement que moi cette activité dont vous parlez comme d'un principe, et qui n'est au vrai qu'une circonstance, une suite de l'impression reçue, ou un élément de la sensation totale. »

« C'est là le véritable sens de divers articles que vous citez en vue d'une justification aussi inutile pour nos disciples que pour ceux d'une autre école qui ne se feront pas illusion sur les mots. Ces derniers même pourront trouver dans quelques-unes de vos citations un argument contre la thèse apologétique que vous soutenez en ma faveur. Ils auront de la peine à attribuer l'activité, telle qu'ils l'entendent, aux passions elles-mêmes, au désir, au contraste vivement senti des plaisirs et des peines, etc. Ils ne consentiront pas à réduire la libre activité à un sentiment de préférence. Enfin, ils ne verront que des métaphores dans les expressions que vous prenez au propre pour en faire ressortir une justification impossible.... »

Nous ne pousserons pas plus loin cette espèce d'allocution, qu'on pourrait étendre encore sans rien ajouter à l'évidence de la conclusion qui s'en déduit. C'est qu'une activité nominale, attribuée

à l'ame substance, dans toute hypothèse qui en subordonne l'exercice à des objets ou à l'excitation des organes, est précisément la négation d'une véritable activité libre et réflexive.

L'activité attribuée à l'ame et subordonnée aux objets ne peut être un principe (entendu d'après la définition donnée par le professeur), et sous ce rapport il n'ajoute rien à la doctrine du *Traité des Sensations*.

A la fin de son ouvrage, l'auteur s'attache à justifier la distinction ou même la séparation absolue qu'il établit partout entre les principes et les causes.

Nous prétendons justifier de notre côté, par tout ce qui précède, l'assimilation complète ou l'identité de notions exprimée, par ces deux termes, principe et cause, dans le point de vue et le langage psychologique; et l'identité nous semble ici ressortir des argumens mêmes employés pour prouver la diversité.

Le sentiment, selon M. Laromiguière, comme la sensation, selon Condillac, est le principe de toute connaissance. Mais prend-on le mot sentiment dans cette acception générale, où il s'applique indistinctement à toutes les modifications de l'ame, même les plus passives? A ce titre, le sentiment généralisé ne peut être qu'un principe abstrait ou logique. S'agit-il d'un sentiment par-

ticulier, individuel, unique, et qui n'a point de genre, tel que celui du moi, de l'existence individuelle?

En ce cas, comme nous avons vu que ce sentiment ne diffère pas de celui d'une activité qui est cause, dire que le sentiment pris ainsi, à titre individuel de moi, est le principe de la connaissance, c'est dire que le principe de la connaissance n'est autre que celui de causalité.

L'auteur l'entend autrement, lorsqu'il répond (page 419) à une objection qu'il se fait à lui-même.

« Il est vrai, dit-il, que les mots principe et « raison peuvent quelquefois se substituer au mot « cause. Mais qu'est-ce que cela prouve? Que ces « deux mots ont chacun deux acceptions : celle « qui leur est propre, et celle de cause : or, c'est « dans l'acception qui leur est propre que je les ai « employés. »

Pour juger de la propriété d'acception, faut-il seulement consulter votre dictionnaire?

Ne puis-je pas à mon tour dire, dans une acception propre et très-réelle, que ma volonté est le principe ou la cause de mes déterminations et actes libres; que Dieu est le principe ou la cause de l'univers?

Après avoir beaucoup parlé des principes, l'auteur nie expressément d'avoir parlé de cause:

« Je n'en ai pas plus montré (dit-il) l'idée que le mot. »

Quoi ! vous avez montré dans l'activité le principe commun de nos facultés, dans la liberté le principe de nos actes moraux, et vous n'avez pas parlé de cause ? Qu'est-ce donc que le sentiment d'une activité qui n'est pas en même temps celui d'une cause ? Qu'est-ce que la liberté hors du sentiment intime de la cause, qui détermine et produit nos actes ?

M. Laromiguière finit par cette apostrophe éloquente contre la doctrine de l'école d'Alexandrie, au sujet du principe et de la cause.

« C'est pour n'avoir vu qu'un principe là où il « fallait voir une cause, que l'école d'Alexandrie « rejeta l'idée de la création, et qu'elle s'égara « parmi une multitude infinie d'émanations et de « transformations; l'ame du monde se transfor- « mait en génies, en démons, en éons. Les éma- « nations successives descendaient par une suite « de dégradations, depuis l'intelligence divine « jusqu'à l'intelligence la plus bornée; elles com- « muniquaient les unes avec les autres; elles s'illu- « minaient. Que dis-je ! elles s'illuminent, et cette « folie d'illuminations dure encore. »

« Ce n'est pas tout; si dans la cause vous ne « voyez qu'un principe, soyez conséquent et dites : « non-seulement les intelligences finies sont des

« émanations de l'intelligence suprême dont elles « se séparent, à laquelle elles vont se réunir ; mais « la matière elle-même sort du sein de la Divinité. « Dieu est tout, tout est Dieu, et il n'y a qu'une « substance. »

Je dis à mon tour :

« C'est pour n'avoir vu qu'un principe abstrait là où il fallait voir une cause, que l'école de Condillac a méconnu avec le sentiment et l'idée de causalité, le principe de la science et de l'existence même, y compris celle du *moi*. C'est ainsi que partant de l'abstrait ou du néant de l'existence, elle vient encore aboutir au néant après une multitude de transformations qui ne tendent qu'à substituer des signes aux réalités. »

« La sensation remonte par la série de ces transformations depuis le dernier des animaux jusqu'à l'homme capable de connaître Dieu et lui-même, et qui pourtant n'est censé différer de l'animal que par le degré de développement des facultés sensitives de même nature. Toutes ces sensations externes ou internes communiquent et forment un système complet, dont la logique crée le lien : car les signes sont tout pour notre esprit, qui est lui-même tout entier dans l'artifice du langage. »

« C'est ainsi que les sensations s'illuminent par

la logique, qui étant susceptible d'un perfectionnement indéfini, garantit à l'esprit humain une perfectibilité, ou une illumination sans fin. »

« Ce n'est pas tout. Si dans la cause vous ne voyez qu'une abstraction comme une autre, dérivée de la sensation, soyez conséquens et dites : non-seulement les idées et les notions intellectuelles émanent toutes de la sensation; mais de plus, tout ce que nous appelons être, substance et cause; l'ame, comme la matière, les esprits comme les corps, tout sort du sein de la sensation. La sensation est tout, tout est sensation; elle est la substance, ou plutôt, il n'y a ni substance ni cause. »

P. S. Après avoir traité des facultés de l'ame, dans le 1er volume, M. Laromiguière annonce dans un *post-scriptum* qu'il traitera, dans un second, 1° de la nature, des causes et de l'origine de nos diverses idées; 2° des idées qui ont pour objet des objets réels; 3° des idées dont l'objet n'a point de réalité, ou dont la réalité est contestée, et parmi lesquelles il range les substances et les causes, etc.

Nous attendons avec une extrême impatience le nouveau *criterium* de la réalité ou non-réalité des objets de nos diverses idées; mais sans vouloir trop abonder dans notre sens, nous oserions

affirmer, d'après tout ce qui précède, que ce *criterium* de réalité ne ressortira ni des principes, ni de la méthode d'analyse exposés jusqu'ici par l'estimable professeur.

Dans l'intérêt de la vraie psychologie dont cet article a eu surtout pour but de mieux préciser le sujet, nous souhaitons vivement que M. Laromiguière se hâte de nous donner un démenti en remplissant toute la tâche qu'il s'est prescrite. Nous lui devrons alors plus qu'une logique, et même plus qu'une idéologie.

NOTE.

La doctrine de M. Laromiguière n'est pas homogène; il y a plusieurs passages de son livre qui se trouvent parfaitement d'accord avec le point de vue psychologique où je me suis placé moi-même pour le combattre.

En rapprochant divers passages psychologiques, épars dans les Leçons, on pourrait croire qu'il y a dans quelques-unes de ces critiques de l'injustice ou du malentendu; mais je prie qu'en ayant égard à l'ensemble, à la direction générale et au point de vue principal de la doctrine, on ne m'oppose pas certains articles isolés que j'aurais pu moi-même citer à l'appui de ma théorie sur l'activité, etc.; tel est celui-ci :

« L'activité de l'ame, dit M. Laromiguière « (pag. 137), ne peut pas se définir : nous la con« naissons, parce que nous en sentons l'exercice; « et même c'est plutôt l'action que l'activité que « nous sentons. Mais ni l'action, ni l'activité,

« c'est-à-dire, cette force que nous sentons au-de-
« dans de nous-mêmes, et qui est la cause de tous
« les changemens qui ne dépendent pas des objets
« extérieurs, ne pourront jamais se définir, et, pour
« les reconnaître, il faudra toujours en appeler au
« sentiment. »

Voilà bien l'expression d'un fait psychologique; mais pourquoi se trouve-t-il ainsi jeté en passant et comme perdu dans la doctrine établie sur une tout autre base que celle des faits de sens intime ? Pourquoi le principe ne joue-t-il qu'un rôle accessoire, sans conséquence, sans liaison avec l'ensemble ?

J'aimerais à multiplier les exemples de détail où je me trouve en contact avec M. Laromiguière ; mais il faut laisser à d'autres le soin de trouver les analogies. J'ai dû me borner, dans l'intérêt de la science, à marquer fortement les différences et l'opposition des points de vue.

APPENDICE.

PREMIER APPENDICE.

OPINION DE HUME,

SUR LA NATURE ET L'ORIGINE DE LA NOTION DE CAUSALITÉ.

« C'est en vain (dit Hume dans son septième « Essai *sur l'idée de pouvoir et de liaison néces-* « *saire*), c'est en vain que nous promenons nos « regards sur les objets qui nous environnent, « pour en considérer les opérations ; nous n'en « sommes pas plus en état de découvrir ce pou- « voir, cette liaison nécessaire, ou cette qualité « qui unit l'effet à la cause, et rend l'une de ces « choses la suite infaillible de l'autre; nous voyons « qu'elles se suivent, et c'est tout ce que nous « voyons. Une bille frappe une autre bille; celle- « ci se meut, les sens extérieurs ne nous appren- « nent rien de plus. D'un autre côté, cette suc- « cession d'objets n'affecte l'ame d'aucuns senti-

18

« mens, d'aucune impression interne...... Donc, « il n'y a pas de cas où la causalité (1) puisse nous « instruire sur l'idée de pouvoir, ou de liaisou « nécessaire...

« .... La scène de l'univers est assujettie à un « changement perpétuel ; les objets se suivent « dans une succession continuelle, mais le pou- « voir, ou la force qui anime la machine entière, « se dérobe à nos regards, et les qualités sensibles « des corps n'ont rien qui puisse nous les décou- « vrir. Nous savons, par le fait, que la chaleur « est la compagne inséparable de la flamme; mais « pouvons-nous conjecturer ou imaginer même « ce qui les lie ? Il n'y a donc point de cas indi- « viduel d'un corps agissant, dont la contempla- « tion fasse naître l'idée de pouvoir, parce qu'il « n'y a point de corps qui montre un pareil pou- « voir, ni rien où l'on puisse trouver l'archétype « de cette idée.

« Après avoir vu que les actions des objets ex- « térieurs qui frappent les sens, ne nous donnent « point cette idée, examinons maintenant si elle « ne peut parvenir en réfléchissant sur les opé- « rations de l'ame, et si elle peut être copiée de

(1) Il fallait dire la succession; car l'idée de pouvoir ou de liaison nécessaire n'est autre que celle de la causalité même.

« quelque impression interne. On alléguera que « nous sentons, à chaque instant, un pouvoir au-« dedans nous, puisque nous nous sentons capables « de mouvoir les organes du corps, et de diriger « les facultés de l'esprit par un simple acte de la « volonté. Il ne faut, dira-t-on, qu'une volonté « pour remuer nos membres ou pour exciter une « nouvelle idée dans l'imagination. Une con-« science intime nous atteste cette influence de la « volonté. De là, l'idée de ce pouvoir et de cette « énergie dont nous savons avec certitude que « nous sommes doués, aussi bien que tous les « êtres intelligens. Nous les supposons encore dans « les corps; et peut-être que leurs opérations « mutuelles et leur influence réciproque suffi-« sent pour en prouver la réalité. Quoi qu'il en « soit, on doit convenir que l'idée de pouvoir « dérive de la réflexion, puisqu'elle naît en nous « du sentiment intime que nous avons des opé-« rations de notre ame ou de l'empire que la « volonté exerce, tant sur les organes du corps, « que sur les facultés de l'esprit. »

Après avoir ainsi indiqué, assez précisément, la véritable source de l'idée de pouvoir et de liaison nécessaire, Hume va jusqu'à renier cette source ou le fait même de la conscience de l'activité, et rompt ainsi à dessein le seul fil qui pût le con-

duire hors de ce labyrinthe de doutes où il semble tourner avec tant de complaisance.

Je rapporterai ses principaux argumens avec d'autant plus de soin et de détails que je les regarde comme propres à établir le principe combattu ou renié par notre sceptique.

Ier ARGUMENT.

L'influence des volitions sur les organes corporels est un fait connu par l'expérience comme le sont toutes les opérations de la nature.

Réponse. Je nie absolument la parité.

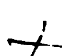
Un fait d'expérience *intérieure* immédiate n'est pas connu comme un fait d'expérience *extérieure*. Une opération de la *volonté* ou *du moi*, ne ressemble en rien à ce qu'on appelle une *opération de la nature*. La représentation d'un objet ou d'un phénomène peut bien comporter un doute réfléchi sur la réalité de l'objet ou de la cause extérieure du phénomène ; mais l'apperception interne de l'acte ou du pouvoir dont le *moi* s'attribue actuellement l'exercice, est à elle-même son objet ou son modèle. C'est un sentiment originel

qui sert de type à toute idée de force extérieure, sans avoir lui-même aucun type primitif au dehors. Le caractère d'un fait primitif ou d'une vérité immédiate, c'est que *l'être* ou *le paraître*, l'objet et l'idée sont identiques, ou se réduisent au même; que le *ratio essendi* et le *ratio cognoscendi* sont une seule et même chose, comme dit Bacon.

Une seconde différence qui tient à celle que nous venons de remarquer entre les faits d'expérience intérieure et ceux de l'expérience extérieure, c'est que, dans les premiers, le nombre des répétitions n'ajoute rien à la persuasion ou à la croyance d'une liaison réelle et infaillible de la cause à l'effet, en tant que cette relation est immédiatement aperçue entre deux faits, ou deux élémens d'un même rapport intérieurement aperçu, comme sont l'acte du vouloir et les mouvemens de nos membres. Au contraire, dans l'association des images, la persuasion que tel phénomène succédera à tel autre qui l'a constamment accompagné, se proportionne toujours au nombre des répétitions; l'habitude fait toute la croyance et en mesure l'intensité.

IIe ARGUMENT.

On n'eût jamais pu prévoir ce fait dans l'énergie de la cause, puisque cette énergie qui forme la liaison nécessaire des causes avec leurs effets ne s'est jamais manifestée.



Il est bien vrai que dans l'expérience extérieure le fait ne peut jamais être prévu dans l'énergie de la cause; précisément parce que nous ne voyons que le fait, et que nous ne sentons ou n'apercevons en aucune manière l'énergie de la cause. Il en est tout autrement dans une expérience intérieure, telle que celle de notre effort libre, ou de l'efficace de la volonté dans les mouvemens qu'elle produit. Nous sentons l'effet en même temps que nous apercevons la cause, et le premier acte de conscience nous apprend aussitôt à prévoir le fait du mouvement dans l'énergie même de sa cause qui est *moi*. Ce cas de prévoyance est unique, et l'argument général semble fait pour mieux constater l'exception.

Qu'entend-on en disant qu'une énergie se manifeste? Veut-on parler d'une représentation objective? Assurément il n'y a rien de pareil dans le sentiment immédiat de notre énergie ou activité motrice; mais comment prouvera-t-on qu'il

soit nécessaire que cette force interne se manifeste ainsi, pour que sa réalité nous soit attestée avec toute l'évidence du sentiment, et qu'elle ait pour nous la valeur d'un principe ou d'un fait primitif?

III• ARGUMENT.

Nous sentons à chaque instant que le mouvement de notre corps obéit aux ordres de la volonté. Mais malgré toutes nos recherches les plus profondes, nous sommes condamnés à ignorer éternellement les moyens efficaces par lesquels cette opération si extraordinaire s'effectue, loin que nous en ayons le sentiment immédiat.

Quand on dit que nous sommes condamnés à ignorer les moyens par lesquels notre volonté communique le mouvement à notre corps, on entend toujours que nous ne pouvons nous faire une image ou une représentation extérieure de ces moyens, à partir de la première impulsion de la force motrice efficace, jusqu'au mouvement transmis par les nerfs au muscle contracté. Mais comment prétendrait-on que le sentiment immédiat du pouvoir ou le *nisus* qui fait commencer les mouvemens volontaires dépend de la connais-

sance objective ou représentative des moyens ou des instrumens mêmes de la volonté, comme du jeu des nerfs, des muscles, etc.?

Que fait la représentation des instrumens ou de la manière dont une opération s'exécute, au fait de sens intime ou à la conscience de l'opération elle-même?

Ne sont-ce pas deux choses tout-à fait hétérogènes? Assurément une sensation ou une apperception interne ne peut donner aucune lumière sur les moyens extérieurs qui sont censés concourir à la produire; mais la représentation de ces moyens pourrait-elle mieux à son tour éclaircir des faits qui sont uniquement du ressort de l'apperception interne? Assurément nous ne percevons d'aucune manière ni les rayons lumineux en eux-mêmes; ni leur réflexion au-dehors, ni leur réfraction dans l'intérieur de l'œil. Nous n'avons pas même le sentiment immédiat de quelque impression faite sur la rétine, mais uniquement l'intuition objective, résultante de toute cette série des mouvemens. Les opticiens seuls connaissent ou croient connaître les moyens efficaces par lesquels la vision s'effectue. Les autres hommes les ignorent complètement. Mais cette ignorance des moyens change-t-elle quelque chose à la vision même?

IVe ARGUMENT.

Y a-t-il dans toute la nature un principe plus mystérieux que celui de l'union de l'ame et du corps ? Une substance spirituelle influe sur un être matériel. La pensée la plus fine anime et meut le corps le plus grossier. Si nous avions une autorité assez étendue sur la matière, pour pouvoir, au gré de nos désirs, transporter des montagnes ou changer le cours des planètes, cette autorité n'aurait rien de plus extraordinaire ni de plus incompréhensible.

Rép. Faisons sur cet argument une remarque qui peut couper court à bien des discussions, ou questions insolubles.

En prenant le *moi* pour la cause, et la sensation musculaire pour l'effet, il n'y a pas lieu à demander quel est le fondement de la relation intime qui unit ces deux termes dans le sentiment de l'effort voulu, puisque c'est le fait psychologique de notre existence au-delà duquel il est impossible de remonter, sans sortir de nous-mêmes ou changer de point de vue : mais on doit trouver un mystère vraiment inexplicable, lorsque venant à considérer l'ame comme chose ou objet, et le corps comme un autre objet, on cherche à imaginer comment une substance simple et active

peut agir ou déployer son pouvoir moteur sur une substance passive et composée.

Pour expliquer en effet le comment de cette action réciproque ou le *nexus* des deux substances, il faudrait d'abord pouvoir se faire la représentation d'une force en elle-même étrangère au *moi ;* c'est-à-dire, concevoir sous une image et dans le point de vue objectif ce qui ne peut être donné que subjectivement et sous l'apperception intime que le sujet pensant a de lui-même comme agissant et créant l'effort.

Si nous n'éprouvions pas de résistance absolue et invincible, ou si les corps étrangers étaient mus comme nos membres par la seule force efficace de notre volonté, l'autorité ou l'empire que le *moi* exercerait sur la nature, serait un fait d'expérience externe et interne en même temps, et non point un miracle.

Le miracle ou la chose incompréhensible serait qu'un mouvement ou un changement quelconque commençât en nous ou hors de nous sans une cause ou une énergie efficace, et par une simple harmonie préétablie entre nos simples désirs ou nos vœux, et les mouvemens opérés comme dans l'hypothèse de la girouette de Bayle.

Supposez que je désire d'entendre une telle suite de sons mélodieux, et qu'au moment même les sons viennent frapper mon oreille, est-ce que

je pourrais me les attribuer comme des effets dont ma volonté serait une cause efficiente, et comme si je les produisais en chantant moi-même ou en modifiant mon ouïe par les mouvemens volontaires de l'organe vocal sur lequel j'agis immédiatement et avec la conscience d'un pouvoir moteur?

Qui peut nier la différence essentielle qui existe entre ces deux cas? Et comment ne pas voir que cette différence consiste précisément en ce qu'il y a effort voulu et conscience de causalité, dans le dernier cas seulement, et rien de pareil dans le premier? Ici, il ne s'agit pas d'expliquer, mais de constater la différence : un fait de sens intime, tel que le pouvoir efficace dans les mouvemens du corps, ne s'explique pas; car il est le primitif dans l'ordre de la connaissance, et sert lui-même d'explication à tous les faits de notre nature intellectuelle et morale, comme à toutes les notions dont il est le principe.

Ve ARGUMENT.

Si un sentiment intime nous faisait apercevoir quelque pouvoir dans la volonté, il faudrait que nous connussions et ce pouvoir et sa liaison avec le corps, et la nature des deux substances en vertu desquelles l'une fait mouvoir l'autre.

Rép. Cet argument hypothétique ne tend à rien moins qu'à renverser toutes les bases légitimes du raisonnement, puisqu'il subordonne la certitude d'un fait intérieur à la réalité d'une connaissance extérieure dont ce fait serait la conséquence, tandis qu'il ne peut qu'en être le principe.

En rétablissant l'ordre naturel du raisonnement, je dis, au contraire : si le sentiment intime qui nous fait apercevoir un pouvoir d'agir dans l'exercice de notre volonté dépendait de la connaissance absolue de l'ame ou de sa liaison avec le corps, et enfin de la manière dont les deux substances agissent l'une sur l'autre, nous ne pourrions pas avoir le sentiment intime du pouvoir, sans avoir la connaissance objective des substances séparées et des moyens de leur action réciproque. Or, nous avons l'apperception in-

terne de notre pouvoir d'agir indivisible de celui de notre existence même.

Nous avons dans l'effort le sentiment d'une liaison intime immédiate, entre la cause ou la force *moi* qui effectue le mouvement et l'effet produit ou la sensation musculaire, et nous n'avons aucune connaissance représentative de l'ame en soi ni de sa liaison avec le corps : donc le sentiment intime du pouvoir est indépendant de toute connaissance objective des substances spirituelle et corporelle et de leur liaison réciproque.

Ainsi, en distinguant deux points de vue ou deux sortes d'élémens que le sceptique confond perpétuellement à dessein de répandre sur l'un l'obscurité qui couvre l'autre, nous renversons du même coup tout l'échafaudage de ses argumens.

VIe ARGUMENT.

Nous savons, par l'anatomie, que dans les mouvemens volontaires, les objets sur lesquels le pouvoir se déploie immédiatement, ne sont pas les membres eux-mêmes, mais des nerfs, des esprits animaux, ou peut-être quelque chose de plus subtil, de plus inconnu encore, à l'aide de quoi le mouvement est répandu jusqu'à cette partie du corps que nous nous proposions immédiatement de mouvoir. Se peut-il une preuve plus certaine que la puissance qui préside à la totalité de cette opération, loin d'être pleinement et directement connue par une conscience intime, est mystérieuse et inintelligible au dernier degré ?

Qu'importe la manière dont l'action de l'ame s'applique, soit aux différentes parties du corps qu'elle met en jeu, soit directement à un seul centre organique, soit enfin à certains fluides ou esprits animaux, dont on a supposé l'existence, sans avoir jamais pu la constater par l'expérience ? Nous conviendrons sans peine que ce genre de question est insoluble ; mais ce qui ne l'est pas, ce qui ne fait pas même une question, et pourtant ce dont il s'agit avant tout, c'est de savoir si dans tout acte ou mouvement volontaire, nous avons le sentiment du pouvoir, de l'énergie, de la force qui commence le mouve-

ment, le suspend ou l'arrête; ou si nous n'avons pas un tel sentiment.

Dans le cas de la négative, je demande comment nous pourrions avoir l'idée d'un *nisus* et d'une force quelconque, en distinguant en nous un acte volontaire que nous créons, d'un mouvement involontaire qui se fait sans notre participation et malgré nous.

Mais dans le premier cas, qu'il est impossible de renier, la réalité d'un pouvoir moteur étant constatée de la seule manière dont elle puisse l'être, c'est-à-dire, par la conscience ou le sentiment intime d'un effort libre, il est bien évident que nous n'aurons pas besoin de connaître la manière dont l'ame agit, ni de savoir si son action s'exerce immédiatement ou par une série plus ou moins longue d'effets intermédiaires, pour nous assurer d'abord de la réalité de cette force motrice qui est le *nous-mêmes*, et être autorisés à y rapporter ensuite toutes les notions de force qui en sont dérivées.

Nous pouvons donc établir avec confiance la thèse opposée à celle de Hume, et tandis qu'il prétend que l'ignorance invincible où nous sommes de l'action de l'ame sur le corps comme des moyens ou des circonstances de cette action, est une preuve certaine que le pouvoir moteur, loin d'être conçu par conscience, est au contraire

mystérieux et inintelligible au dernier point; nous dirons, au contraire : c'est justement parce que ce pouvoir s'aperçoit immédiatement et n'est connu que par la conscience intime, qu'il ne peut être conçu comme chose en soi ni représenté à l'imagination dans les moyens ou les instrumens de son exercice.

C'est précisément parce qu'il est d'une évidence immédiate parfaite dans le point de vue subjectif, qu'il est mystérieux et inintelligible au dernier degré dans le point de vue objectif.

VII[e] ARGUMENT.

L'expérience nous apprend donc que la volonté exerce une influence; mais tous les renseignemens de l'expérience se réduisent à nous montrer des évènemens qui se succèdent constamment les uns aux autres : pour ce qui est du lien secret qui les rend inséparables, c'est de quoi elle ne nous instruit pas.

Voilà donc la conclusion générale d'une hypothèse qui ne saurait être justifiée, puisqu'elle est contraire au fait de sens intime; savoir : qu'entre l'acte de volition et le mouvement du corps, il n'y a qu'un simple rapport de succession phénoménique comme entre des évènemens quel-

conques qui se suivent constamment sans qu'il y ait ou, ce qui revient au même, sans que nous puissions reconnaître, ni par le sentiment, ni *à priori*, quelque liaison réelle, nécessaire, quelque pouvoir, énergie ou force efficace, en vertu de quoi l'un produise l'autre.

Hume a supérieurement montré que sans le sentiment intime du pouvoir que nous exerçons dans l'effort, la notion de causalité ou celle d'une liaison nécessaire, entre les faits de la nature qui se succèdent habituellement, n'aurait aucun fondement réel et légitime, hors de nous, ni en nous : d'où il suit que si nous avons un tel sentiment de pouvoir, toute idée de force ou de liaison nécessaire peut ou doit trouver son origine dans ce fait de sens intime. Voilà donc la question ramenée au fait de conscience ; on ne peut aller plus loin, et si l'on renie ce fait, toute argumentation est finie.

Ici donc le sceptique, réduit à l'absurde, confirme lui-même la réalité du principe qu'il conteste.

Nous déduisons de tout ce qui précède deux conclusions opposées à celle que notre philosophe tire de toute cette argumentation sceptique.

1° La notion de pouvoir ou de liaison nécessaire dérive uniquement de la conscience interne

de notre pouvoir d'agir ou du sentiment de notre propre causalité aperçue dans les mouvemens volontaires, et par suite dans tous nos actes libres.

2° Le pouvoir et l'énergie, causes d'où procède dent ces mouvemens, est un fait que nous connaissons immédiatement, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*; fait intérieur *suî generis*, très-distinct de tous les évènemens naturels que l'expérience commune peut représenter aux sens ou à l'imagination comme liés les uns aux autres dans un certain ordre habituel de succession ; et comme ce rapport de succession diffère (*toto genere*) de celui de causalité, il répugne de dire ou de penser que l'habitude ou l'expérience répétée puisse créer le principe, ou transformer les effets en causes, le contingent en nécessaire.

DEUXIÈME APPENDICE.

SUR L'ORIGINE DE L'IDÉE DE FORCE,

D'APRÈS M. ENGEL (1).

Un passage de l'essai que nous venons de discuter, auquel Hume ne paraît pas avoir attaché une haute importance, puisqu'il l'a relégué dans une note, a fourni à M. Engel, membre de l'Académie de Berlin, le sujet d'un Mémoire très-remarquable sur l'origine de l'idée de force.

Le principe ou le fait psychologique qui sert de base à la théorie de ce métaphysicien, a tant d'analogie avec celui qui m'est propre, que je mets un grand intérêt à faire remarquer l'analogie et les différences de nos deux points de vue.

Voici d'abord la note de Hume :

« On pourrait prétendre que la résistance que « les corps nous opposent, fait naître l'idée de

(1) Voyez les Mémoires de l'Académie de Berlin, année 1802.

« force ou de pouvoir. L'impression originelle, « dont cette idée est la copie, ne serait-elle pas « ce *nisus*, cette forte tendance que nous éprou- « vons, lorsque nous sommes contraints de ré- « unir nos efforts pour surmonter un obstacle ? « Mais premièrement, nous attribuons un pouvoir « à un grand nombre d'objets dans lesquels l'on « ne saurait supposer ni résistance ni efforts. « Tels sont l'Être suprême, à qui rien ne résiste, « l'esprit humain pensant et mouvant, par rap- « port à l'empire qu'il exerce sur les idées et sur « les membres, les effets suivant immédiatement « les volitions, sans qu'il soit besoin de recourir « à des forces; enfin, la matière inanimée qui n'est « point susceptible d'un pareil sentiment. En se- « cond lieu, ce sentiment, d'une tendance à sur- « monter l'obstacle qui résiste, n'a aucune liaison « connue avec quelque évènement que ce soit : « nous savons, par expérience, ce qui résulte de « ce sentiment; mais il est impossible de le savoir « *à priori.* »

M. Engel observe, avec beaucoup de raison, que si Locke, Hume et tous les métaphysiciens ont laissé l'idée de la force tout aussi confuse et ténébreuse qu'ils l'ont trouvée, c'est qu'en se livrant à des considérations générales, et plus ou moins vagues, sur cette notion, ils ont négligé de chercher l'origine qu'elle pouvait avoir dans un

sens propre et spécial, comme les couleurs dans la vue, l'étendue dans le toucher, etc.

« Si l'on avait, dit le philosophe de Berlin, « regardé les muscles comme des organes par lesquels nous parvenons à avoir des idées de qualité, il y a toute apparence que dans l'énumération des sens, Locke et Hume auraient dirigé « particulièrement leur attention sur le sens « musculaire de la tendance, et qu'ils auraient « trouvé en lui l'origine de l'idée de la force, avec « son caractère propre et distinctif. »

« On ne peut pas plus voir ou imaginer la force, « qu'on ne peut voir ou se représenter, sans une « image, le son, l'odeur, la saveur, etc. La force « veut être sentie à l'ordre de son sens propre, « qu'aucun autre ne peut remplacer; car des « sens différens ne peuvent être expliqués ni conçus l'un par l'autre, précisément parce que « ce sont des sens différens; et par cette même « raison, un sens ne doit pas vouloir juger ou « contrôler un autre sens, et parce qu'il ne le « conçoit pas par ses propres perceptions, il ne « faut pas qu'il lui conteste les siennes, etc.

« Les couleurs et les sons restent ce qu'ils sont « pour les hommes doués de la vue et de l'ouïe, « quand même les aveugles et les sourds de naissance n'en savent ou n'en conçoivent rien. Ainsi, « l'action de notre sens musculaire sur les corps

« étrangers, et la réaction de ceux-ci sur les sens, « restent ce qu'elles sont, quoiqu'on ne s'en forme « aucune idée, en y appliquant le sens de la vue « et du toucher, etc. »

Cette partie du Mémoire de M. Engel rentre tout-à-fait dans le point de vue où nous avons pris nos réponses aux précédens argumens de Hume.

Mais voici les différences qui nous séparent.

M. Engel limite le sens musculaire, qu'il appelle aussi sens de la tendance, à l'effort que nous faisons pour surmonter des obstacles étrangers, par exemple, au sentiment particulier que nous éprouvons en rompant un bâton; « La force « de cohésion, dit-il, étant surmontée peu à peu, « à mesure que l'effort augmente, jusqu'à la frac- « tion où notre force prend le dessus, et obtient « tout son effet, etc. »

« Ainsi la véritable essence de la force consiste, « suivant ce philosophe, dans la possibilité de « saisir et de déterminer une résistance étrangère, « ou, comme il dit, de se compliquer, de se « mettre en conflit d'action avec une autre force « qui résiste. »

« Cette liaison intérieure, étroite, qui a lieu « entre l'effort de nos muscles et l'action de rom- « pre un bâton, ou d'avancer contre un obstacle, « s'étend de là sur un nombre infini de phéno- « mènes auxquels nous appliquons l'idée de vir-

« tualité, ou la relation de la cause à l'effet, quoi-
« que tout ce que nous apercevons ou nous repré-
« sentons dans ce cas, se réduise à une simple
« succession d'effets.... C'est surtout de cette ma-
« nière que nous envisageons les mouvemens arbi-
« traires de nos membres, de nos bras en les
« étendant, de nos jambes en marchant, sans
« avoir la moindre conscience, la plus faible intui-
« tion d'une supériorité de la volonté sur la force
« corporelle, etc. »

Ici je crois entendre le sceptique Hume s'applaudir d'avoir trouvé un argument de plus contre le fait psychologique, qu'il a dû considérer comme l'arme la plus dangereuse au scepticisme, puisqu'il a usé de tant d'artifices et de détours pour le combattre.

« Vous accordez, eût-il dit à M. Engel, que, dans les simples mouvemens, ou contractions musculaires que la volonté détermine, l'un de ces mouvemens quelconques n'est lié à l'acte de volition qui le précède ou l'accompagne que par le rapport même de succession ou de simultanéité; qu'il en est de ce cas particulier comme de tous les autres évènemens ou phénomènes extérieurs, que l'habitude ou l'expérience répétée nous a appris à voir ou à attendre ainsi l'un à la suite de l'autre; vous reconnaissez que dans l'exercice d'un prétendu pouvoir moteur, il n'y a pas la

moindre conscience d'effort, ou d'une supériorité de la volonté sur la force corporelle sur tout cela je tombe d'accord avec vous, et vous entrez parfaitement dans mon sens. Mais comment, en partant de là, pouvez-vous établir ensuite qu'il y a une liaison autre que le rapport de succession entre le mouvement ou l'effort que vous attribuez à vos muscles et la fracture du bâton? Ne sont-ce pas là aussi des évènemens, des faits d'expérience que vous êtes accoutumé à voir liés entre eux dans l'ordre du temps, et cette virtualité, ce *en vertu l'un de l'autre* peut-il avoir quelque fondement ailleurs que dans l'habitude de voir les phénomènes se suivre ou s'accompagner toujours dans le même ordre? »

« Vous en appelez à la conscience, au sens intime de celui qui sent, en rompant un bâton, que la force de cohésion est surmontée à mesure que l'effort augmente. Mais d'autres en appelleront, avec bien plus d'apparence de raison, à la conscience intime de tout homme qui commence à mouvoir un de ses membres, ou qui déploie certain degré d'effort pour le soulever, le maintenir dans un état de contraction fixe, etc. »

« Si, dans le dernier cas, vous récusez avec moi l'expérience intérieure comme insuffisante ou incompétente pour établir l'origine et la réalité de l'idée de force, comment donnez-vous plus de

poids à une expérience extérieure telle que celle de la fracture du bâton? »

« En effet, nous ne pouvons sentir ou apercevoir immédiatement que ce qui est en nous, ou ce qui se passe dans notre corps. Vous voyez le bâton se rompre, ou l'obstacle avancer quand vous déployez un certain effort. Mais vous ne sentez pas la fracture du bâton; c'est un évènement qui arrive à la suite, et non en vertu d'un autre. »

« Si vous ne savez pas ce qui se passe dans vos muscles quand la volonté détermine, ou paraît déterminer la locomotion, comment sauriez-vous mieux ce qui se passe au-dehors, et ce qui se fait en vous par la résistance de l'obstacle? N'ignorez-vous pas aussi complètement la manière dont vos muscles s'appliquent à l'obstacle, que celle dont la volonté s'applique à l'organe musculaire? Et lorsque vous ne pouvez concevoir, c'est-à-dire vous représenter le *nisus*, la virtualité efficace dans l'acte de volonté, suivi du mouvement corporel, comment les voyez-vous dans un fait secondaire, tel que l'effort appliqué à une résistance extérieure, qui n'est en résultat qu'une idée, une sensation comme une autre? »

« En effet, vous placez d'abord le sens musculaire sur la ligne de ceux qui nous donnent des idées de qualités, ou propriétés extérieures. Puis

vous supposez que ce sens a son objet spécial; comme la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, etc., ont chacun leur objet approprié, et ce sens saisit immédiatement ce que vous appelez la force de résistance, dépendante de la cohésion des parties; il se trouve en rapport avec cette qualité particulière, et n'est mis en jeu ou remué que par elle; donc, l'objet résistant sera la cause, et l'espèce d'impression que nous éprouvons en rompant le bâton, ou faisant avancer l'obstacle, sera l'effet, etc. Mais c'est là précisément que gît toute la difficulté du premier problème de la philosophie, en tant qu'il repose sur le principe ou l'origine de la notion d'une cause, et la légitimité de son application hors de nous. »

« Comment savons-nous qu'il y a hors de nous ou de notre ame des causes ou des forces dont nos sensations sont les effets? En quoi ce que nous appelons qualités dans les objets peut-il différer de nos propres sensations, et si les philosophes prouvent qu'il y ait identité pour les couleurs, les odeurs, les saveurs, les sons, les sensations tactiles, etc., comment prouverez-vous que les impressions du sens musculaire fassent seules exception à la règle? Comment prouverez-vous que la résistance attribuée à l'objet, est quelque chose de plus qu'une sensation? Que devient alors la réalité de votre idée de force? Quand vous aurez découvert, par l'ana-

lyse, un sens nouveau, ou une sensation musculaire qui était confondue avec d'autres, quelle lumière nouvelle aurez-vous jetée sur cette notion de force ou sur le principe même de causalité, sur le caractère réel universel et nécessaire qui lui appartient? »

Je ne me charge pas de répondre pour M. Engel à des argumens qui me paraissent insolubles dans son point de vue; et je me persuade que quand ce profond métaphysicien y aura mieux pensé, il sentira le besoin de compléter son analyse, en remontant plus haut que la sensation spéciale à laquelle il a cru pouvoir rattacher l'origine de l'idée de force.

EXPOSITION

DE LA

DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

DE LEIBNITZ.

(COMPOSÉ POUR LA BIOGRAPHIE UNIVERSELLE.)

EXPOSITION

DE LA

DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

DE LEIBNITZ.

La multitude dans l'unité, ou l'unité variée, signe expressif de tout chef-d'œuvre de la nature et de l'art, caractérise très-bien les produits du génie de Leibnitz. Variété extrême dans le nombre et l'espèce des idées dont il a enrichi le monde intellectuel, des vérités qu'il a découvertes ou démontrées, des élémens de tout ordre qu'il a combinés, unité absolue de principe, de méthode, de plan et de but dans ce grand et beau système qui lie et met en accord les deux mondes (spirituel et matériel) en les ramenant à l'unité d'une monarchie constituée sous le gouvernement du plus grand et du meilleur des souverains (1) : tels sont bien, en effet, les caractères

(1) *OEuvres*, II, 39.

de cette doctrine si éminemment systématique. Si l'on considère la forme sous laquelle les divers produits de ce génie si fécond se présentent comme par morceaux détachés, ou fragmens disséminés dans de vastes collections, l'esprit est d'abord frappé de leur prodigieuse variété. C'est aussi sous ce point de vue qu'ils s'offrent ordinairement aux biographes et même souvent aux historiens de la philosophie. Mais de cette manière on peut manquer absolument l'effet total et harmonique de cette grande et belle scénographie, ou n'en saisir que des côtés partiels, des traits sans suite ou sans liaison. Les œuvres philosophiques de Leibnitz forment un corps de doctrine dont les parties, quels qu'en soient le nombre et la diversité, n'en sont pas moins liées entre elles et aux mêmes principes, n'en participent pas moins au même esprit de vie. Cet esprit, répandu dans chacune de ses nombreuses productions, anime en effet également les œuvres du jurisconsulte, de l'historien, du théologien, du physicien, du mathématicien surtout, où il brille d'un éclat particulier. Mais ce n'est aucune de ces œuvres partielles qui peut nous en manifester le principe, la source, ou le propre foyer. La philosophie première, la science des principes, comme l'appelle Leibnitz lui-même, cette philosophie vraiment première dans l'ordre de ses méditations, fut le

commencement, la fin et le but de toute sa vie intellectuelle. Loin que la science de l'entendement humain ait été, comme l'a dit un historien recommandable (1), une des dernières que Leibnitz vint à explorer ou à approfondir; on pourrait démontrer *à priori* que dans le point de vue où se plaça d'abord ce grand métaphysicien, la science de l'entendement, identique pour lui à celle des principes, ne pouvait en avoir avant elle aucune autre dont elle dépendît dans l'ordre du temps comme dans l'ordre de dérivation. Mais nous avons une preuve plus directe à opposer à l'assertion de l'historien, et c'est Leibnitz lui-même qui nous la fournit dans un morceau précieux qui, renfermant, comme en état de germe, tout son système métaphysique, doit jeter le plus grand jour, tant sur la vraie biographie intellectuelle de ce philosophe, que sur les principes, le caractère et l'unité systématique de sa doctrine.

Dans l'écrit intitulé : *Historia et commendatio linguæ characteristicæ universalis* (Œuvres posthumes, par Raspe, page 535), Leibnitz nous apprend qu'à peine âgé de seize ans, il fut conduit par ses méditations jusqu'à la sublime idée d'un alphabet des pensées humaines, qui devait

(1) Voyez l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, par M. Degérando, tom. II, pag. 89.

comprendre les élémens ou les caractères des plus simples de toutes nos idées, et servir à en exprimer les diverses combinaisons; de manière qu'en allant du simple au composé, ou revenant du composé au simple, il fût facile et possible de trouver comme de démontrer toutes sortes de vérités. L'auteur nous peint la joie enfantine (comme il l'appelle) que lui fit éprouver cette belle spéculation dont il convient qu'il était loin alors de saisir toutes les difficultés pratiques : néanmoins ses progrès ultérieurs dans les sciences dérivées, ne firent que lui confirmer la possibilité d'une si haute entreprise philosophique; et sans les évènemens et les travaux divers qui remplirent sa vie, nous aurions peut-être, sinon une langue universelle, du moins un admirable instrument ou un lévier logique de plus. Ce premier pas dans la carrière intellectuelle décida, ou plutôt déclara la vocation du métaphysicien. Déjà il a commencé comme Aristote, et deviné ou refait sa Logique; bientôt, s'élevant plus haut, il va rencontrer Platon et marcher avec lui. Les premières méditations sur la langue universelle amenèrent, quatre ans après (en 1666), la *Dissertation sur l'art combinatoire*, qui n'était qu'une application particulière (la plus simple et la plus facile, il est vrai) du principe fondamental de la *caractéristique* aux idées de quantité ou de nombre, d'étendue ou de

situation, et aussi à diverses classifications ou combinaisons d'idées de cet ordre. Une invention aussi nouvelle dans le monde savant, était pour l'auteur un résultat si naturel de la marche et des procédés de tout esprit méthodique capable de remonter aux principes et de suivre les conséquences jusqu'au bout, qu'il témoigne son étonnement de ce qu'elle a pu échapper à des esprits de la trempe d'Aristote et de Descartes, dans leur marche spéculative la plus avancée, tandis qu'elle s'était offerte à lui dès l'entrée de la carrière, avant même qu'il fût initié dans les connaissances mathématiques, physiques ou morales: par la seule raison, dit-il, que je cherchais toujours et en tout les premiers principes; disposition naturelle qui caractérise bien en effet le métaphysicien, né pour créer la philosophie première, quand il n'en aurait existé aucune trace avant lui. Si les deux métaphysiciens auxquels il rend hommage en cet endroit, lui ont laissé tout l'honneur de l'invention d'une caractéristique universelle, il en trouve la raison dans la répugnance naturelle qu'ont les esprits les plus éminens à s'arrêter sur ces premiers principes, qui n'offrent par eux-mêmes aucun attrait, aucune perspective propre à animer ou à soutenir les efforts de l'intelligence; aussi, dit-il, après avoir pris un léger goût des principes, s'empressent-ils de les rejeter en les

laissant loin derrière eux pour n'y plus revenir (1). Peut-être trouverons-nous dans ces paroles mêmes les causes secrètes des propres aberrations de l'illustre auteur du système des monades et de l'harmonie préétablie.

L'histoire de la vie intellectuelle de Leibnitz nous le montre sans cesse entraîné par son activité inépuisable, ou par des circonstances mémorables de sa vie civile, à une foule de travaux, d'entreprises littéraires et scientifiques des genres les plus divers, mais revenant toujours à la science des principes, objet de ses premières méditations :

« Quoique je sois, disait-il, un de ceux qui ont « le plus cultivé les mathématiques, je n'ai pas cessé « de méditer sur la philosophie, depuis ma jeunesse; « car il m'a toujours paru qu'il y avait moyen d'y établir quelque chose de solide par des démonstra« tions claires (2) ; mais nous avons bien plus grand « besoin de lumières et de certitude dans la méta« physique que dans les mathématiques, parce « que celles-ci portent avec elles ou dans leurs si« gnes mêmes des preuves claires, infaillibles de « leur certitude : il ne s'agirait donc que de trou« ver certains termes ou formes d'énoncés des « propositions métaphysiques, qui servissent

(1) Œuvres publ. par Raspe, p. 537.

(2) OEuvres, t. II, p. 19 et 49.

« comme de fil dans ce labyrinthe, pour résoudre « les questions les plus compliquées, par une mé- « thode pareille à celle d'Euclide, en conservant « toujours cette clarté ou distinction d'idées que « ne comportent point les signes vagues et indé- « terminés de nos langues vulgaires. »

On reconnaît bien là toute l'influence des premières méditations de Leibnitz sur la langue universelle. On peut voir aussi déjà d'où viendra le caractère si dogmatique et si absolu de sa doctrine. Placé de prime-abord dans le point de vue purement ontologique, Leibnitz y ramènera toutes les conceptions et jusqu'aux faits mêmes de la nature externe ou interne. La vérité, la réalité absolue, ne seront pour lui que dans les abstraits et nullement dans les concrets de ces représentations sensibles, claires, mais toujours confuses ou indistinctes. Dans ce point de vue, la science mathématique ne pourra différer de la métaphysique ou de la science des réalités, que par l'expression ou les formes des propositions; il ne s'agira partout que de trouver des signes propres à noter d'abord en eux-mêmes, et ensuite dans leurs combinaisons ou complexions, les derniers produits de l'analyse, les derniers abstraits, qui sont en même temps, et les dernières raisons de tout ce que nous entendons, et les premiers élémens, les seuls vrais élémens de toutes nos idées. Tels

sont les principes de l'*Art combinatoire*; tel est aussi le fondement de toutes les espérances qui se rattachaient dans la pensée de l'auteur à cet art perfectionné et appliqué au système entier de nos idées. En effet, dès que la raison métaphysique de l'existence se trouve identifiée avec la raison mathématique ou logique de démonstration, le syllogisme acquiert une valeur, une importance première, et jouit d'un entier privilège d'infaillibilité en vertu de la forme seule (*vi formæ*). Le caractère de réalité absolue passera nécessairement du principe le plus abstrait à sa dernière conséquence, pourvu que celle-ci soit légitime ou régulièrement déduite. C'est ainsi que toutes ces lois de logique pure que l'entendement trouve en lui, et qu'il n'a pas faites, viendront s'identifier avec les lois de la nature ou les rapports des êtres mêmes, tels qu'ils sont actuellement, à titre de possibles dans l'entendement divin, région des essences, type et source unique de toute réalité. Le possible est donc avant l'actuel, comme l'abstrait avant le concret, la notion universelle avant la représentation singulière. Certainement les métaphysiciens géomètres doivent tous être plus ou moins enclins à mettre la raison humaine en calcul ou à prendre souvent les formes pour le fond des choses. Mais la foi logique de Leibnitz remonte plus haut que les signes; elle tire

son caractère tout absolu de la nature même des principes, tels qu'il les entend, dans un sens rapproché de celui des idées-modèles ou archétypes de Platon, ainsi que nous le verrons ailleurs. Cette foi de l'auteur du système des monades dans la réalité des concepts les plus abstraits, ne peut se comparer qu'à celle de Spinosa, esprit aussi éminemment et encore plus exclusivement logique, pour qui rien ne pouvait contrebalancer ni distraire la tonte-puissance des déductions. Aux yeux de Leibnitz, en effet, comme à ceux de Spinosa, l'ordre et la liaison régulière, établis entre les notions ou les termes, correspondent parfaitement, ou même sont identiques à l'ordre, à la liaison réelle des choses de la nature, des êtres tels qu'ils sont. C'est sur la même supposition que se fondent et la monadologie et le panthéisme. C'est la même vertu logique qui motive la confiance de leurs auteurs. A quoi a-t-il donc tenu que Leibnitz ne se soit pas laissé aller à cette pente dangereuse qui, depuis l'origine de la philosophie, entraîne les spéculateurs les plus profonds et les plns hardis vers ce concept vide de grand tout, néant divinisé, gouffre dévorateur où vient s'absorber toute existence individuelle? Nous sommes pressés de le dire: l'auteur du système des monades ne fut préservé de cette funeste aberration, que par la nature ou le caractère propre du prin-

cipe sur lequel il basa son système; principe vraiment un et individuel, à titre de fait primitif de l'existence du *moi*, avant d'avoir acquis la valeur d'une notion universelle et absolue. Un système qui multipliait et divisait les forces vivantes à l'égal des élémens intelligibles ou atomes de la nature, devait, ce semble, prévenir ou dissiper pour toujours ces tristes et funestes illusions du Spinosisme, trop favorisées par le principe de Descartes : seul peut-être, il était propre à fixer pour notre esprit les deux pôles de toute science humaine, la personne *moi*, d'où tout part, la personne *Dieu*, où tout aboutit; pôles constans que l'esprit de l'homme ne peut perdre de vue sans s'égarer, sans s'anéantir lui-même.

Pour apprécier ce point de vue, il est nécessaire d'examiner rapidement quels étaient les principes et la tendance de la philosophie de Descartes, que Leibnitz sentit le besoin de réformer.

Le principe de Descartes, énoncé par l'enthymème, je pense, donc je suis, un et identique dans la forme, exprime au fond une vraie dualité. Il comprend en effet deux termes ou élémens de nature hétérogène : l'un psychologique, le *moi* actuel de conscience; l'autre ontologique, le *moi* absolu, l'ame substance ou chose pensante. Mais si, au lieu de l'identité logique supposée entre les deux termes, la réflexion découvre une différence

aussi essentielle que celle qui sépare le sujet de l'objet ou le *moi* d'une chose, que devient l'évidence de la conclusion ? Quel est le lien qui l'unit au principe ? Descartes tranche la question avant de l'avoir posée ; on ne voit pas en effet que ni lui, ni ses disciples aient bien conçu qu'il y avait là un premier problème dont la solution, soit positive, soit négative, devait décider du sort de la métaphysique, à titre de science des réalités. Le principe de Descartes laissait ouvertes à la philosophie deux routes opposées ; l'une qui, partant de l'expérience et n'admettant rien que de sensible, conduirait à nier toute réalité des notions ; l'autre qui, partant des notions innées, comme de l'absolue réalité, conduirait à rejeter tout témoignage de l'expérience et des sens. Là, c'est le scepticisme spéculatif joint au matérialisme pratique. Ici c'est l'idéalisme et le spiritualisme pur. Le principe ontologique pose d'abord la substance ou la chose pensante, telle qu'elle est en soi hors du fait actuel de la conscience ; d'où le durable de la pensée, identique ou équivalent au durable de l'ame, qui se confond avec son mode fondamental ; d'où encore les idées innées qui n'ont pas besoin de tomber sous l'apperception actuelle du *moi* pour être dans l'ame, à titre d'idées ou de modes aussi réels que l'existence dont ils sont inséparables ; d'où enfin la passiveté

complète et absolue de la substance qui a hors d'elle la cause de toutes ses manières d'être comme celle de son être même. Mais quelque effort que fasse l'entendement pour concevoir séparément et hors du *moi* actuel la chose ou substance pensante, cette notion tend singulièrement à s'unir ou à se mêler avec celle d'une autre substance, qui a, de son côté, l'étendue pour attribut essentiel ou mode fondamental. D'abord le même terme général de substance leur convent; en second lieu elles sont l'une et l'autre passives; car nulle action n'appartient aux créatures, selon les principes de cette doctrine. Mais puisque la distinction qui est censée avoir lieu entre les substances, n'est autre par le fait que celle de deux attributs ou modes fondamentaux qui caractérisent respectivement chacune d'elles, pourquoi cette distinction modale entraînerait-elle nécessairement la séparation absolue des sujets d'attribution; pourquoi y aurait-il deux substances et non pas une seule qui réunirait les attributs distincts de pensée et d'étendue? Sous ces deux attributs Descartes lui-même comprend universellement tout ce que nous appelons les êtres qui sont tous ou pensans et inétendus, ou non pensans et par cela matériels et étendus, pures machines, sans qu'on puisse concevoir de classe intermédiaire Donc, et poussant la chaîne des déduc-

tions jusqu'au bout, on arrivera enfin à démontrer qu'il n'y a, et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance, l'être universel, seul nécessaire, le grand tout, à qui appartient exclusivement le titre d'être ou de substance, et dont tout ce que nous appelons improprement de ce nom n'est en effet que modification. Les objets sensibles ne sont donc que pures apparences sans réalité, sans consistance et dans un flux continuel; nous-mêmes n'existons pas à titre d'êtres réels, de personnes individuelles vraiment séparées du reste de la nature. Le sens intime nous trompe à cet égard, et son témoignage même ne peut être invoqué, puisqu'il ne se fonde sur aucune preuve démonstrative ou de raison, et que le *criterium* de la vérité ne peut être ailleurs que dans la logique. Le sentiment de notre personnalité individuelle ne peut avoir ni plus ni moins de vérité que celui de notre activité, de notre force motrice; or ce sentiment nous trompe, en nous induisant à croire que nous sommes auteurs de nos actions, les causes libres de nos mouvemens, tandis que, selon les cartésiens les plus orthodoxes, il ne peut y avoir qu'une seule cause efficiente, qu'une seule force active, celle qui a tout créé, qui crée encore à chaque instant les êtres qu'elle conserve? Mais, comme il est logiquement certain que tous les effets sont éminemment ou

formellement renfermés dans leur cause, on peut dire que tous les êtres sont renfermés dans l'être universel, qui est Dieu; c'est en lui seul que nous pouvons voir ou penser tout ce qui existe réellement; c'est en lui que nous sommes, que nous nous mouvons et sentons. Ici Malebranche et Spinosa se rencontrent dans la même route; la logique les unit, le mysticisme les sépare.

Telles sont les conséquences ontologiques déduites du principe cartésien. Voyons maintenant les conséquences psychlogiques. La pensée seule nous révèle l'être de l'ame, qui est la première réalité et aussi la seule substance que nous puissions ainsi atteindre directement comme par intuition. Nous n'avons aucune prise directe sur tout ce que nous appelons substance matérielle. Nous ne connaissons rien en effet que par nos idées, et ces idées ne sont autre chose que des modifications de notre ame. Les idées simples de sensations, les couleurs, les sons, les saveurs, ne sont certainement qu'en nous-mêmes, et nullement dans les objets qu'elles nous représentent: tout ce que nous appelons objets, ne consiste donc que dans nos idées; et puisque d'ailleurs il n'y a d'autre cause ou force que Dieu, qui produit les modifications comme il crée les êtres, le monde sensible n'est qu'apparence, pur phénomène sans réalité. Au sein de ce phénoménisme

universel, dans toute cette mobilité de fantômes, on demanderait vainement à la raison et encore moins à l'expérience les titres réels de ces notions de substances ou de causes extérieures que nous croyons, et qui, malgré nous-mêmes, donnent des lois à notre esprit. La substance même de notre ame, citée au tribunal de la raison, ne pourra prouver son titre, en tant que chose pensante elle échappe à la vue de l'esprit, et se volatilise comme tout le reste. A moins qu'une révélation toute divine, ou la grace même nécessaire pour y croire, ne vienne nous assurer qu'il y a des êtres réels, nous ne saisirons jamais que des ombres hors de nous, comme en nous-mêmes. Ainsi point de milieu : ou les objets s'identifient avec les idées ou les sensations qui les représentent, et alors les corps ou l'étendue ne sont que des phénomènes; ou bien les corps, l'étendue, existent réellement hors de nos idées, sans qu'il nous soit permis d'en douter, par la seule raison que Dieu nous l'assure; en ce cas, la séparation des deux substances matérielle et immatérielle est complète et absolue : mais aussi leur communication, leur influence réciproque est naturellement impossible, ou ne peut avoir lieu que par un miracle qui demande l'intervention continuelle et non interrompue de la Divinité. De l'hétérogénéité naturelle des deux substances, il suit rigou-

reusement que l'ame ne peut réellement mouvoir le corps pas plus qu'un corps ne peut communiquer son mouvement à un autre, si Dieu n'intervient pour mouvoir à l'occasion du désir de l'ame, ou de la rencontre et du choc des corps. Il suit aussi du même principe, ou de la séparation des êtres en deux classes tranchées sans intermédiaires, que les animaux sont tous matériels ou de pures machines qui ne sentent pas, par la seule raison qu'ils ne pensent pas comme nous, ou qu'ils n'ont pas une ame immortelle comme la nôtre.

Tels étaient les principes métaphysiques que Leibnitz se crut appelé à réformer. « Impatient (1) « de voir la métaphysique dégénérer dans les écoles « en vaines subtilités, Leibnitz conçut son plan « général de réforme, à commencer par la notion « de substance qu'il regardait comme le principe « et la base de toute science réelle. Le nouveau sys- « tème élevé sur ce fondement eut bientôt un « grand nombre de prosélytes, malgré la vive op- « position des cartésiens qui repoussaient, comme « contraire à toute la doctrine de leur maître, la « notion de force active ou d'effort, seule caractéris- « tique de la substance dans le point de vue de Leib- « nitz; mais déjà celui-ci avait développé cette

(1) Brucker, Vie de Leibnitz.

« notion fondamentale, de manière à y rattacher, « le plus simplement possible, toutes les lois de « l'univers, le monde des esprits comme celui des « corps. » Telle est en effet la fécondité de l'idée de substance entendue comme il faut, dit Leibnitz lui-même (1), « que c'est d'elle seule que « dérivent toutes les vérités premières, touchant « Dieu, les esprits créés, et la nature des corps; « vérités dont quelques-unes ont été aperçues par « les cartésiens, sans avoir été démontrées, et dont « plusieurs autres, encore inconnues, ont un haut « degré d'importance et d'application à toutes les « sciences dérivées. Or, pour éclaircir l'idée de « substance, il faut remonter à celle de force ou « d'énergie, dont l'explication est l'objet d'une « science particulière appelée dynamique. La force « active ou agissante n'est pas la puissance nue « de l'école; il ne faut pas l'entendre en effet, ainsi « que les scolastiques, comme une simple faculté « ou possibilité d'agir qui, pour être effectuée ou « réduite à l'acte, aurait besoin d'une excitation « venue du dehors, et comme d'un *stimulus* étran- « ger. La véritable force active renferme l'action « en elle-même; elle est *entéléchie*, pouvoir moyen « entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé

(1) De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ, pag. 18.

« ou effectué : cette énergie contient ou enveloppe « l'effort (*conatum involvit*), et se porte d'elle-« même à agir sans aucune provocation exté-« rieure. L'énergie, la force vive, se manifeste par « l'exemple du poids suspendu qui tire ou tend la « corde; mais quoiqu'on puisse expliquer méca-« niquement la gravité ou la force du ressort, ce-« pendant la dernière raison du mouvement de la « matière n'est autre que cette force imprimée dès « la création à tous les êtres, et limitée dans cha-« cun par l'opposition ou la direction contraire « de tous les autres. Je dis que cette force agis-« sante (*virtutem agendi*) est inhérente à toute « substance qui ne peut être ainsi un seul instant « sans agir; et cela est vrai des substances dites « corporelles comme des substances spirituelles. « Là est l'erreur capitale de ceux qui ont placé « toute l'essence de la matière dans l'étendue ou « même dans l'impénétrabilité (les cartésiens), « s'imaginant que les corps pouvaient être dans « un repos absolu; nous montrerons qu'une « substance ne peut recevoir d'aucune autre « la force même d'agir et que son effort seul, « ou la force préexistante en elle, ne peut trou-« ver au dehors que des limites qui l'arrêtent et « la déterminent. »

Toute la doctrine métaphysique et dynamique de Leibnitz est contenue dans ce passage. Les

cartésiens disaient : Toute substance est complètement et essentiellement passive ; nulle action n'appartient aux créatures. Ce principe, poussé dans ses conséquences, amenait naturellement le Spinosisme, comme nous l'avons vu, et comme le remarque profondément Leibnitz lui-même, dans sa lettre à Hanschius sur le Platonisme (1). Leibnitz établit la thèse opposée : toute substance est complètement et essentiellement active ; tout être simple a en lui-même le principe de tous ses changemens (2). Toute substance est force en soi, et toute force ou être simple est substance. Les composés ne sont pas de véritables substances. Deux doctrines aussi diamétralement contraires en principe, semblent ne devoir jamais se rencontrer, ou si elles viennent à se toucher par certains points, ce sera dans l'infini, dans le point de vue de l'absolu, celui de Dieu même. Le système des causes occasionelles, comme celui de l'harmonie préétablie, ne peuvent en effet être considérés que comme des excursions hardies de l'esprit humain vers cette haute région des essences. Dans le premier système, Dieu ne conserve les êtres qu'en les créant à chaque in-

(1) Non putemus absorberi animam in Deum, proprietate, et quæ substantiam propriam sola facit, actione amissâ. Op. II, 225.

(2) *Principes philosophiques*, §. 74.

stant avec leurs modifications. Cette conséquence, rigoureusement déduite du principe qui ôte toute force d'action aux créatures, est celle surtout qui incita vivement Leibnitz à la réforme du Cartésianisme, et peut-être contribua à l'entraîner vers l'extrême opposé. On peut voir, dans le morceau très-curieux qui a pour titre (1) : *De ipsâ naturâ sive de vi insitâ*, avec quelle vigueur il attaque le Cartésianisme sur ce point fondamental, et soutient la nécessité du principe contraire, celui de l'activité absolue universelle, imprimée dès l'origine à tous les êtres de la nature.

« Quæro enim, dit-il, § 5, page 51, utrùm volitio prima vel jussio, aut, si mavis, lex divina olim lata, extrinsecam tantùm tribuerit rebus denominationem, an verò aliquam contulerit impressionem creatam in ipsis perdurantem... legem insitam (etsi plerumque non intellectam creaturis in quibus inest) ex quâ actiones passionesque consequantur.... etc.... § 6, pag. 52. Sin verò lex à Deo lata reliquerit aliquod sui expressum in rebus vestigium.... jam concedendum est quandam inditam esse rebus efficaciam, vel vim.... ex quâ series phœnomenorum consequeretur.... § 7. Hæc autem vis insita DISTINCTÈ quidem intelligi potest, sed non sanè explicari IMAGINABILITER. »

(1) Op. II, part. 2. p. 49.

Pour faire un monde semblable au nôtre, Descartes demandait la matière et le mouvement. Pour créer deux mondes à la fois, le monde des esprits et celui des corps, Leibnitz ne demande que des forces actives ou des êtres simples qui aient en eux le principe de tous leurs changemens : mais pour concevoir cette double création, il faut se placer au centre ou dans le point de vue de Dieu même, dont la pensée seule l'a réalisé. Descartes avait tenté de remonter jusqu'à cette raison suprême, en partant du fait primitif de l'existence ou de la pensée; Leibnitz, plus hardi, veut se placer immédiatement dans son point de vue, comme l'astronome se transporte, par la pensée, au centre du soleil, pour voir de là les mouvemens planétaires tels qu'ils s'accomplissent dans la réalité de l'espace absolu. Dans ses premières méditations *Sur la connaissance, la vérité et les idées*, Leibnitz demande s'il est donné à l'homme de pousser l'analyse des notions jusqu'à ces premiers possibles, ces élémens purs et irrésolubles qui sont identiques avec les attributs ou les idées de Dieu même, et il n'ose pas encore assurer que l'esprit humain soit doué d'une telle puissance. Maintenant la route est ouverte; c'est celle de l'analyse même des notions, poussée jusqu'à ces derniers abstraits, ou ces êtres simples, qui seront les seules réalités; car les idées vraies, et parfaitement adéquates,

qui leur correspondent, ne sauraient être dans notre esprit, tout limité qu'il est d'ailleurs, autrement qu'elles ne sont dans l'entendement divin, véritable région des essences. C'est ainsi que l'esprit de l'homme, qui opère sur les unités numériques, en les combinant de toutes les manières possibles, et s'exerçant à résoudre les problèmes auxquels donnent lieu leurs diverses complexions figurées, imite en quelque sorte le Créateur, se conforme à sa pensée, suivant sa mesure. Dieu est au propre l'éternel géomètre; il voit tout dans le nombre et la mesure. En usant de cette merveilleuse et inépuisable faculté d'abstraire, qui nous est donnée, si les derniers élémens des choses et les fondemens réels de nos abstractions échappent à un entendement trop borné, nous serons du moins assurés que ce fondement préexiste dans quelque autre intelligence, que Dieu le connaît, que des anges le découvriraient (1). Voilà comment aussi les composés, phénomènes dont nous avons des représentations claires, mais confuses ou indistinctes, viennent se résoudre dans les êtres simples ou inétendus. Ainsi, l'étendue qui s'offre au toucher et à la vue, et qui n'est qu'une forme de ces sens, se résout dans les unités numériques, seuls êtres réels de la nature qui

(1) *De arte combinatoriâ*, tome II, part. 1, p. 364.

ne tombent ni sous les sens, ni sous l'imagination, mais seulement sous la vue de l'entendement pur, identique à celle de Dieu même; car nos sensations ne so t, comme celles des animaux, que des perceptions plus ou moins obscures de ce qui est dans l'entendement divin de la manière la plus éminemment distincte ou adéquate. Nous commençons ainsi à entendre dans quel sens Leibnitz attribuera à toutes les monades ou êtres simples la faculté de représenter l'univers à sa manière. On peut dire que Dieu, qui connaît les rapports d'un seul être avec toute la création, voit à la fois l'univers entier dans le dernier atome de la nature. Or, de ce que tel être a des rapports nécessaires avec tout l'univers, on peut bien conclure, dans un certain sens, que cet être représente (virtuellement) l'univers, aux yeux de celui qui sait et voit tout; c'est ainsi que nous disons d'un signe, d'un objet mort par lui-même, qu'il représente, pour l'intelligence vivante, toutes les idées et les rapports divers que cette intelligence a pu y associer. Mais sur quoi fonder l'hypothèse d'une sorte de représentation réciproque entre l'objet et le sujet, entre le signe pensé ou conçu, et l'esprit qui pense ou conçoit, en donnant au signe sa capacité représentative? C'est là vraiment le côté obscur de la monadologie, et Leibnitz n'a pas cherché à l'éclaircir. L'équivoque de mots

tels que représentation, perception, semble *ici* lui faire illusion. Ces termes, en effet, comme presque tous ceux de la langue psychologique, offrent un double sens à l'esprit, et se prêtent aussi à deux points de vue opposés, interne et externe , relatif et absolu. Si, aux yeux de Dieu, chaque monade représente l'univers, que pourrait être, dans l'intérieur même de cette monade, une représentation, ou perception, infiniment complexe, dont le sujet ne sait pas qu'il représente, ou n'a pas même le plus simple, le plus obscur sentiment de son existence? Dans le système de l'harmonie préétablie, si l'on peut entendre aussi, dans un certain sens, comment l'influence de l'ame sur le corps est purement idéale en Dieu, qui, voyant tout par des idées distinctes, peut lire, en quelque sorte, dans l'ame, toutes les affections ou dispositions du corps, qui répondent d'une manière quelconque à ses pensées et à ses vouloirs (*et vice versâ*), etc., comment, dans le point de vue de l'homme même, pouvoir concilier une influence purement idéale avec le sentiment ou la perception intérieure de l'effort qui manifeste au sujet pensant et voulant l'existence de son objet propre, ou du corps organique obéissant à son action? Dieu peut voir et juger notre effort d'en haut, mais il ne le fait pas; il ne l'aperçoit pas comme nous, autrement

Dieu serait le *moi*, ou le *moi* serait Dieu. L'intelligence supérieure peut voir, aussi, distinctement les deux termes de ce rapport fondamental constitutif de la personne humaine, le lien qui les unit, le comment de leur influence; mais pour voir ou expliquer, dans l'absolu, la liaison de l'ame et du corps, il faudrait cesser d'être nous-mêmes; il faudrait que le moi n'étant plus, ou étant autre, pût s'expliquer en même temps comment il est lui. On trouve souvent, dans ces demandes ou ces hypothèses métaphysiques, une sorte de contradiction singulière qui se cache sous les formes d'un langage mal approprié à l'espèce de notion ou de faits intérieurs qu'il s'agirait d'éclaircir. Le plus souvent, comme le dit Leibnitz lui-même dans ses *Nouveaux essais* (et avec sa verve ordinaire), on demande ce qu'on sait, et l'on ne sait pas ce qu'on demande. Pour nier l'influence physique ou l'action des substances les unes sur les autres, et d'abord l'action réelle de l'ame sur le corps, il faut, pour ainsi dire, nier l'humanité, et détruire le sujet qu'on veut connaître ou expliquer; ainsi l'ont fait les auteurs de systèmes, tels que ceux des causes occasionelles, de la prémotion, des formes plastiques, tous en contradiction avec le fait primitif du sens intime où le *moi* se manifeste à lui-même comme force *suî juris* qui agit ou qui influe réellement pour pro-

duire l'effort et effectuer les mouvemens volontaires. Mais cette négation d'influence ou d'action réciproque exercée par l'ame, comme par toute autre monade hors d'elle-même, est de plus opposée à la nature même du principe qui sert de fondement à tout le Leibnitzianisme. Aussi vit-on les plus fidèles disciples de ce grand maître, après avoir tout tenté pour étayer ce côté faible de son système, finir par l'abandonner. Bilfinger, Wolf lui-même ont été obligés d'attribuer aux êtres simples une véritable action, une sorte d'influence physique réciproque.

Mais cette modification apportée au système des monades, loin d'altérer la doctrine dans son essence, devait au contraire servir à en déterminer plus exactement, soit en lui-même, soit dans ses applications, le principe, dès que rétablissant la force dans son endroit, ou la concevant comme elle est agissant sur un terme extérieur à elle, on saurait la saisir ou l'apercevoir où elle est primitivement; savoir : dans le *moi*, sujet actif et libre qu'elle constitue. Sans doute, en aspirant à se placer de prime abord dans l'absolu, l'auteur du système des monades n'a pas signalé distinctement l'origine de toute force; et s'il l'eût fait, son hypothèse de l'harmonie préétablie ne serait pas née; mais nous pourrions avoir à la place un système vrai et complet de psychologie. Cependant

d'où pourraient venir ces concepts de monades, ou d'unités numériques, réduites chacune à la force, ces perceptions obscures ou claires, mais confuses, qui en expriment les degrés; ce qui fait l'un dans la multitude, etc.? Ne sont-ce pas là autant d'expressions psychologiques dont une expérience interne, immédiate, a seule pu former la valeur première, et qui ne peuvent offrir un sens clair et précis à l'esprit du métaphysicien, qu'autant qu'il les ramène à leur source? L'idée de substance ne se laisse point ici ramener au fait de conscience comme à son antécédent psychologique; nous concevons la substance, nous ne la sentons pas, nous ne l'apercevons pas intimement, tandis que nous apercevons en nous la force, en même temps que nous la concevons hors de nous ou dans l'objet. D'où il suit que si le principe cartésien, réduit au premier membre de l'enthymème, je pense, ou j'existe, exprime bien le fait de l'existence du moi, il ne le détermine pas; il l'obscurcit au contraire immédiatement en l'identifiant avec la substance. En se séparant par la réflexion ou l'apperception interne, de tout ce qui n'est pas *moi*, le sujet pensant est à ses propres yeux une force active, une énergie qui produit l'effort ou effectue d'elle-même sa tendance; il n'est point une chose, une substance purement passible de modifications; si peu que

tout ce qui se présente ainsi à l'esprit à titre de chose modifiable, loin d'être identique avec le *moi*, véritable et propre sujet de la proposition je pense, lui est opposé ou fait antithèse avec lui. Donc une substance passive, entendue de l'objet et toujours indistinctement, comme dit Hobbes, sous raison de matière, ne saurait avoir son type dans le *moi*. Loin de pouvoir servir de lien entre le moi de conscience et l'absolu de l'être pensant, cette notion sépare les deux termes comme par un abîme que l'esprit humain ne saurait franchir. L'entendement divin seul peut entendre la substance pensante comme susceptible de l'infinité de modifications que comporte sa nature. L'homme ne s'entend pas, ne s'explique pas lui-même à ce titre; et toute la profondeur de la réflexion, toute la sagacité du génie, ne lui révéleront jamais ce qu'il est dans le fond et le passif de son être, encore moins tout ce qu'il doit être et pourrait devenir dans d'autres modes d'existence. Mais si nous ignorons ce que nous sommes, comme substances passives; si, quoi qu'en ait dit Descartes, notre ame, considérée sous ce point de vue, nous est aussi complètement inconnue que toute autre substance de l'univers; chaque personne individuelle sait du moins, *certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*, ce qu'elle est comme force qui agit et opère par le vouloir;

elle s'assure par la raison qu'elle n'est autre pour elle-même que telle force ou énergie; que c'est là le fond de son être, comme c'est celui de sa vie de conscience, on de son moi; que c'est là la seule chose qui demeure identique, quand tout le reste passe, ou est dans un flux perpétuel, au dedans comme dehors; que c'est en vertu de cette énergie, de ce pouvoir d'agir, que l'homme, force intelligente et libre, prédétermine ses propres actes, rompt les liens du destin, conçoit l'idée du devoir, et réalise cette idée sublime, quand même toute la nature s'y opposerait; enfin, que ce que le sujet pensant est ainsi pour lui-même, au regard de sa conscience, il l'est absolument, ou en soi, aux yeux de Dieu, qui ne peut le voir autre qu'il n'est, ni le juger passif, lorsqu'il est ou se reconnaît actif et libre. Le point fixe ainsi donné, la pensée peut prendre son essor, et, sur les ailes du génie de Leibnitz, voler rapidement d'un pôle à autre, ou remonter, avec la lenteur de la réflexion, suivant les anneaux de cette immense chaîne des êtres, dont le système des monades offre une si grande et si magnifique représentation. Peu importe maintenant de commencer par l'une ou l'autre extrémité de la chaîne, de prendre la force dans le sujet ou dans l'objet, dans le monde des représentations ou dans celui des êtres. La force est la même partout, et ne

peut différer que par les degrés. C'est là, et *là* seulement, que peut s'appliquer une affirmation absolue, qu'on est surpris de trouver dans le livre du sage Locke, lorsque, parlant de la substance, d'après Descartes, il abonde, sans le vouloir, dans le sens de Spinosa, en affirmant que la substance doit être la même partout, d'où l'on pourrait induire qu'il n'y en a qu'une sous diverses modifications. Ici se présente la réponse directe à une question que Descartes se propose à lui même dans sa *seconde Méditation*. Otez les qualités sensibles sous lesquelles se représente l'objet étendu, mobile, figuré, coloré, etc., comme le morceau de cire qu'il donne pour exemple; que restera-t-il? La réponse ontologique à cette question se fonde sur une analyse abstraite, qui conduit à la notion d'une simple capacité ou possibilité de modification, faculté une, ou quiddité de l'ancienne école. Le principe de Leibnitz fournit seul une réponse directe et vraie, soit qu'on l'applique à l'objet dans le sens de Descartes, soit qu'on le rapporte au sujet de la pensée, séparé ou se séparant lui-même par l'acte de réflexion de toute modification accidentelle, de tout ce qui n'est pas *moi*. Dans ce rapport au sujet, la tendance, même virtuelle, ou la force non exercée, non déterminée (énergie, pouvoir moyen entre la simple faculté et l'acte), est ce

qui constitue le propre fonds de notre être, ce qui reste quand tout change ou passe. Ici sont les limites de l'analyse réflexive; un pas de plus, c'est l'absolu, l'être universel, Dieu ou l'un de ses attributs. Quant à l'objet, l'analyse du composé donne un résultat tout pareil. Otez toutes les qualités sous lesquelles le même tout concret se représente successivement ou à la fois à divers sens internes; reste encore la force non-moi en vertu de laquelle l'objet résiste à l'effort voulu, le limite, le détermine, et réagit contre notre force propre, autant que celle-ci agit pour le surmonter. Soit que cette résistance se manifeste directement dans l'apperception immédiate de l'effort que le *moi* exerce hors de lui, soit que l'esprit la conçoive, ou l'induise seulement du sentiment de la force propre, active, qui en est le type; cette force attribuée à la matière ou aux êtres simples en tant que conçue primitivement à l'instar du *moi*, et par une sorte d'induction naturelle qui touche à l'instinct, emportera avec elle perception, volonté, et tous les attributs propres de son modèle; mais en réduisant par analyse la résistance (*antitypia materiæ*) à ce qu'elle est, on arrive nécessairement à une notion simple distincte et adéquate de force absolue ou d'énergie, qui n'a plus rien de sensible ou de déterminé; c'est l'être simple, la monade de

Leibnitz, conçue à la manière dont peut l'être notre ame elle-même, quand on la dépouille de l'apperception ou de la conscience. A ce degré d'abstraction, et dans le point de vue absolu sous lequel la matière est entendue par l'esprit, toutes les qualités sensibles ont successivement disparu : couleurs, saveurs, sons, et l'étendue même qui ne saurait plus être conçue comme attribut essentiel, constitutif de l'objet. Dans ce point de vue, en effet, l'étendue n'est que la continuité des points résistans (1), un mode de coordination d'unités discrètes, de forces qui agissent ou résistent ensemble, et chacune à part. Ces unités sont les seuls êtres réels; tout le reste est phénoménique, et dépend de la force de nos sens et de notre organisation actuelle. Changez cette organisation, et vous pourrez concevoir des êtres intelligens qui perçoivent naturellement ce que nous ne parvenons à entendre qu'à force d'abstraction et d'analyse. Les notions distinctes et adéquates de force, de nombre, de figures, etc., sont naturellement dans le point de vue de ces intelligences; elles géométrisent, pour ainsi dire, comme nous sentons ou imaginons. Ainsi disparaît cette grande ligne de démarcation établie par Descartes entre les substances matérielles et imma-

(1) *Leibnitzii opera*, tom. II, pag. 310.

térielles ; séparation plutôt logique que réelle, et que la logique même, poussée plus loin, devait complètement effacer, comme le Spinosisme l'a trop bien justifié. La métaphysique réformée n'admettra plus seulement deux grandes classes d'êtres, entièrement séparées l'une de l'autre, et excluant tout intermédiaire, mais une seule et même chaîne embrasse et lie tous les êtres de la création. La force, la vie, la perception, sont partout réparties entre tous les degrés de la chaîne. La loi de continuité ne souffre point d'interruption ni de saut dans le passage d'un degré à l'autre, et remplit sans lacune, sans possibilité vide, l'intervalle immense qui sépare la dernière monade de la force intelligente suprême d'où tout émane.

On voit, par cette faible esquisse du système, et surtout par la nature même du principe qui lui sert de base, comment la science mathématique, d'une part, et la physique générale, de l'autre, viennent s'unir ou se fondre dans la métaphysique, qui constate et garantit toute la réalité de leur objet, tout le fondement de leurs abstractions. Là aussi peut se trouver le secret de toutes ces sublimes inventions mathématiques que Leibnitz a scellées du cachet de son génie, et dont la primauté n'a pu être contestée que par ceux qui en ont méconnu le principe et la source. On voit

enfin comment la doctrine Leibnitzienne, repoussant fortement le matérialisme, tendra plutôt vers une sorte de spiritualisme universel et absolu, où il n'y aura plus de place pour les objets de nos représentations; où le système entier de nos idées sensibles pourra disparaître sous les signes abstraits, les formes ou les catégories d'une pure logique. Il serait aussi curieux qu'instructif d'observer les effets de cette tendance du Leibnitzianisme sur la marche de la philosophie en Allemagne, depuis Leibnitz jusqu'à Kant, et depuis Kant jusqu'à nos jours. Il ne serait pas moins intéressant de comparer cette influence du Leibnitzianisme sur les nouveaux systèmes en Allemagne avec celle qu'a exercée et que continue peut-être, plus qu'on ne le croit, d'exercer parmi nous la philosophie de Descartes sur les écoles de Locke et de Condillac. Mais ces comparaisons nous mèneraient trop loin; il est temps de passer de l'examen des principes de la philosophie Leibnitzienne aux applications qui doivent justifier le point de vue sous lequel nous la considérons.

Le terme *pensée*, dans la doctrine de Descartes, avait deux valeurs tout-à-fait différentes, quoique confondues sous l'unité de signe. En effet, ce terme exprimait toute modification de l'ame, soit adventice ou accidentelle, soit inhérente à la substance pensante; et ainsi sa valeur était générale,

collective et indéfinie. La pensée s'entendait encore plus précisément du mode fondamental et permanent de l'ame, inséparable d'elle ou identifiée avec le *moi*; en ce cas, ce terme avait l'acception particulière individuelle et une, qui appartient au signe *je* ou *moi*. Il ne serait pas difficile de montrer comment les principales difficultés du Cartésianisme, et plusieurs aberrations auxquelles cette doctrine a donné lieu, se rattachent à cette ambiguité d'un mot, ainsi employé indistinctement pour exprimer tantôt le sujet pensant lui-même, tantôt le mode ou l'attribut qui le constitue, tantôt la modification intérieure attribuée au sujet, tantôt l'extérieure, ou la sensation rapportée à l'objet. Ce mot sensation offre la même ambiguité, donne lieu à la même confusion de principes dans la doctrine de Condillac, qui montre par ce côté ses rapports de filiation avec la doctrine mère. Le point de vue de Leibnitz était éminemment propre à lever une équivoque funeste aux progrès de la saine psychologie. Ce philosophe est en effet le premier ou le seul qui ait soumis à une analyse approfondie un composé primitif dont l'habitude a comme fondu et identifié les élémens. Sa méthode *abstracto-réflexive* fait, pour ainsi dire, le départ des élémens divers de ce composé si vaguement appelé la sensation. Leibnitz distingue, avec une netteté

particulière, les attributs de deux natures diverses, l'une animale, qui vit, sent, et ne pense point, l'autre intelligente, qui appartient spécialement à l'homme, et l'élève seule au rang de membre de la cité de Dieu. Ainsi, va se trouver établi et nettement exprimé le double intermédiaire omis ou dissimulé par les cartésiens, entre les pures machines de la nature, et les animaux, comme entre ceux-ci et les êtres pensans, ou esprits. La physiologie vient se placer entre la dynamique des corps et celle des esprits; et dès-lors on conçoit que la pensée ne peut ressortir des sensations animales, ni s'expliquer par elles, pas plus que les sensations ne ressortent des mouvemens de la matière insensible, ni ne s'expliquent par les lois du mécanisme ordinaire. Pesons les motifs de ces importantes distinctions, et empruntons d'abord les propres paroles du maître (1) :

« Outre ce degré infime de perception, qui sub« siste dans le sommeil comme dans la stupeur, et ce « degré moyen, appelé sensation, qui appartient « aux animaux comme à l'homme, il est un degré su« périeur que nous distinguons sous le titre ex« près de pensée, ou d'apperception. La pensée

(1) Œuvres, tom. II, pag. 33; *Epistolæ Leibnitzii*, tome I, page 195. *Comment. de animâ brutorum*.

« est la perception jointe à la conscience ou à la « réflexion dont les animaux sont privés .... « Comme l'esprit (*mens*) est l'ame raisonnable, « ainsi la vie est l'ame sensitive, principe de la « perception. L'homme n'a pas seulement une vie, « une ame sensitive, comme les bêtes; il a de plus « la conscience de lui-même, la mémoire de ses « états passés; de là l'identité personnelle, con- « servée après la mort, ce qui fait l'immortalité « morale de l'homme, et non pas seulement l'im- « mortalité physique dans l'enveloppement de l'ani- « mal. Il ne peut y avoir de vide dans les perfections « ou les formes du monde moral, pas plus que dans « celles du monde physique; d'où il suit que ceux « qui nient les ames des animaux, et qui admet- « tent une matière complètement brute et non « organique, s'écartent des règles de la vraie phi- « losophie, et méconnaissent les lois mêmes de la « nature. Nous éprouvons en nous-mêmes un cer- « tain état où nous n'avons aucune perception « distincte, et ne nous apercevons de rien, comme « dans la défaillance, le sommeil profond, etc. « Dans ces états, l'ame, quant au sens, ne diffère « point d'une simple monade; mais comme ce « n'est pas là l'état habituel et durable de l'homme, « il faut bien qu'il y ait en lui quelque autre chose. « La multitude des perceptions où l'esprit ne dis- « tingue rien, fait la stupeur et le vertige, et peut

« ressembler à la mort. En sortant de cette stu-
« peur, comme en s'éveillant, l'homme qui recom-
« mence à avoir la conscience de ses perceptions,
« s'assure bien qu'elles ont été précédées ou ame-
« nées par d'autres qui étaient en lui sans qu'il
« s'en aperçût ; car une perception ne peut naître
« naturellement que d'une autre perception,
« comme un mouvement naît d'un autre mouve-
« ment. Ainsi se distingue par le fait de conscience,
« ou l'observation de nous-mêmes, la perception
« qui est l'état intérieur de la monade, représen-
« tant les choses externes, et l'apperception qui
« est la conscience ou la connaissance réflexive de
« cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à
« toutes les ames, ni toujours à la même ame. »

Ces distinctions, conformes à toute notre expérience intérieure, se justifient théoriquement comme conséquence naturelle du principe qui sert de base à toute la doctrine de Leibnitz ; elles offrent de plus, ainsi que nous allons le voir, les élémens de la solution du grand problème des idées innées. L'ame, force active et libre, sait, à ce titre seul, immédiatement ce qu'elle fait, et médiatement ce qu'elle éprouve. L'activité libre est la condition première et nécessaire de l'apperception, ou de la connaissance de soi-même. De là vient le mot conscience (*scire cum*) ; le moi se sait lui-même en liaison avec tel mode

accidentel et passager, actif ou passif. Si le mode est actif, c'est l'apperception interne immédiate; s'il est passif, c'est l'apperception médiate externe ou la perception jointe au sentiment du moi, moyen essentiel de toute connaissance ou idée. Là commence en effet l'idée de sensation dans le langage de Locke. A titre de force sensitive, douée même d'une sorte d'activité vitale, ou physiologique (comme l'entendait Stahl), l'ame s'ignore elle-même; elle ne sait pas qu'elle vit ou sent; elle ne sait pas qu'elle agit, alors qu'elle effectue ces tendances instinctives ou animales, qui présentent à l'observateur tous les caractères d'une véritable activité. Telle est la source des perceptions obscures que Leibnitz attribue à l'ame humaine, dans l'état de simple monade ou force vivante. En tombant sous l'œil de la conscience, les perceptions, modes simples d'une sensibilité affective et animale, deviennent pour le sens interne ce que l'objet visible est pour l'œil extérieur. Le *moi* qui les observe ne les crée pas; il sait qu'elles sont ou ont été sans lui antérieurement à l'apperception. Cette préexistence des perceptions obscures, de celles surtout qui se lient immédiatement au jeu et aux fonctions de la vie animale, ne peut paraître douteuse à l'observateur qui sait en saisir les signes naturels, et distinguer à part soi le propre domaine de l'activité de la pré-

voyance de l'esprit, d'avec la passivité ou le *fatum* des corps (1). En partant de la conscience du *moi* comme de la caractéristique unique des modes ou opérations qui doivent être attribués à l'ame humaine, Locke tranchait la question des idées innées; il prouvait par la définition même qu'il ne pouvait y avoir rien dans l'ame à ce titre, avant la sensation ou sans elle. Mais il n'est pas ici question de définir, et de déduire; il s'agit d'abord d'observer, et de se rendre compte des faits physiologiques et psychologiques : or, en consultant cet ordre mixte de faits, on ne saurait méconnaître le fondement des distinctions de Leibnitz dans les passages ci-dessus rapportés, ni par suite la préexistence des perceptions obscures, vraiment innées ou inhérentes sinon à l'ame pensante, du moins à l'animal. En effet, dans le système Leibnitzien, il n'y a point d'ame séparée d'un corps quelconque, lequel peut être réduit à l'infiniment petit; les germes préexistans ne naissent point, ne meurent point, mais ne font que se développer ou s'envelopper; ainsi non-seulement l'ame, mais l'animal, étant ingénérable comme impérissable, ne saurait être en aucun temps sans quelque perception plus ou moins obscure; d'où

(1) Quod in corpore est *fatum*, in animo est *providentia*. Lettre à Hanschius. Op., tom. II.

la conservation du *moi*, de la personne identique dans les divers états futurs qui doivent succéder à notre mode de vie actuel : hypothèse pleine d'espérance et d'immortalité, dont Ch. Bonnet a fait une si belle application dans sa *Palingénésie philosophique*. Mais relativement aux idées intellectuelles, la question est encore la même; il s'agit toujours de savoir si l'on fixera l'origine d'une idée comme d'une modification quelconque de l'ame, au moment précis où l'être pensant commence à l'apercevoir ou à la distinguer. Telle est aussi la question principale agitée avec les plus grands détails dans les *Nouveaux essais* sur l'entendement humain. Leibnitz pose ainsi nettement la question : « Pourquoi veut-on que l'ame ne possède rien « autre que ce dont elle fait usage actuellement? « Est-ce donc que nous ne possédons que les « choses dont nous jouissons? Ne faut-il pas tou- « jours qu'outre la faculté et son objet, il y ait de « plus dans l'un et dans l'autre, ou dans tous « deux à la fois, quelque prédisposition en vertu « de laquelle la faculté s'exerce sur son objet? » Cette grande question des idées innées, si obscure ou si indéterminée dans le point de vue de Descartes, allait recevoir, ce semble, tout le degré de clarté dont elle est susceptible, de l'application du principe de la force, considérée comme

virtuelle, ou tendant à l'action, avant d'être actuelle, ou déterminément en exercice. C'est ce moyen entre la nue faculté et l'acte qu'il fallait saisir pour entendre l'innéité de certaines idées ou modes actifs de l'ame; et Locke lui-même touchait à ce point de vue sans le savoir, lorsqu'il admettait dans l'ame des pouvoirs actifs, des idées originaires de la réflexion, ou qui ne peuvent venir que du propre fonds de l'entendement; aussi n'a-t-il rien à arguer contre l'exception que fait Leibnitz au grand principe des péripatéticiens : *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi* (dit Leibnitz) *ipse intellectus* : exception, à la vérité, qui, étant prise au sens rigoureux de Leibnitz, devait entièrement détruire le principe, puisque la monade pensante ne fait que développer ou dérouler pour ainsi dire ce qui *était à elle* sans rien recevoir du dehors.

Mais voici un autre passage qui semble encore mieux poser la question sur le caractère et l'innéité des idées intellectuelles : « La connaissance des véri-« tés nécessaires et éternelles est ce qui nous distin-« gue des simples animaux, et nous rend capables « de raison et de science en nous élevant à la con-« naissance de Dieu et de nous-mêmes. C'est en « effet à la connaissance des vérités nécessaires « et de leurs abstractions, que nous devons d'être « élevés à ces actes réfléchis, en vertu desquels

« (*quorum vi*) nous pensons l'être qui s'appelle « *moi*, nous savons que telle ou telle chose est en « nous; c'est ainsi qu'en nous pensant nous-« mêmes, nous pensons en même temps l'être, « la substance simple ou composée, l'immatériel, « et Dieu lui-même, en concevant comme illimité « ou infini en lui ce qui est limité en nous. Ce « sont ces actes réfléchis qui fournissent les prin-« cipaux objets de nos raisonnemens (1). »

En traduisant ce passage de métaphysique en termes psychologiques, et en prenant le sentiment du *moi* comme le point de départ d'où les notions mêmes peuvent être dérivées (dans un autre sens que celui de Locke ou d'Aristote), nous dirions : c'est aux premiers actes de réflexion sur nous-mêmes que nous devons d'être élevés à la connaissance des vérités nécessaires ou à ces notions universelles et absolues de causes ou forces dont le type se trouve dans la conscience même de notre effort voulu. C'est de là seulement que nous pouvons remonter à l'être nécessaire en concevant comme illimitée ou infinie en lui la puissance ou la force qui est limitée et déterminée en nous-mêmes; de plus, en concevant que cette puissance suprême crée les êtres ou les substances comme le *moi* crée des mouvemens ou des modifications. Suivant ce dernier procédé psychologique, le *moi*, est le

(1) OEuvres, tom. II, pag. 24.

point de départ d'une science dont Dieu est la fin. Suivant ce dernier procédé psychologique le *moi* est donc l'antécédent ou le principe d'une science dont Dieu est la fin ou le dernier terme. Certainement pour nous, ou pour notre esprit, tel qu'il est fait, il n'y a rien avant le *moi* autre que des virtualités, des tendances, des formes de l'ame humaine, conçues dans l'absolu, non comme des notions actuelles mais comme des instrumens ou des conditions. Quoique Leibnitz ait omis de distinguer les deux sortes de points de vue ou de procédés ontologique et psychologique, la philosophie ne lui doit pas moins d'avoir plus nettement exprimé ce qu'il y a de simplement virtuel dans les notions, d'avec ce qui est actuel dans les idées mêmes présentes à l'esprit. C'est de là aussi que part, comme on l'a vu plus haut, l'illustre chef de la doctrine Critique. En considérant l'innéité sous le même point de vue que Leibnitz, Kant analyse et décrit, avec une exactitude supérieure et toute nouvelle, les diverses parties de cet instrument de notre cognition : il les énumère, les classe sous le titre de formes de la sensibilité, de catégories de l'entendement; il cherche à mieux déterminer les rapports de ces formes aux objets, ou l'appropriation des objets aux formes intellectuelles; il résout enfin, à sa manière, le problème qui avait échappé à Locke comme à Des-

cartes, et n'avait pas même encore été posé nettement dans aucune école de philosophie; savoir, quelle est la condition qui rend possible une première expérience, une première idée de sensation? Mais le résultat de cette analyse, poussée jusqu'au bout, c'est qu'on peut mettre en doute si ce ne sont pas les formes elles-mêmes qui créent leurs objets; dès-lors s'évanouit ce qui fait la matière, ou la réalité de l'objet même de la sensation ou de l'idée, et il ne reste plus que des formes inhérentes à un sujet absolu (x), véritable inconnue sans équation intelligible; ainsi se prononce et devient plus invincible cette tendance idéaliste déjà remarquée dans la doctrine Leibnitzienne. Comme il est bien reconnu que tout le sort de la métaphysique ou de la science des réalités dépend de la valeur attribuée au principe de causalité, le scepticisme triomphe également, soit que ce principe n'ait d'autre fondement qu'une habitude de l'esprit, soit qu'il se réduise à une forme ou une pure catégorie de l'entendement, le tout sans conséquence pour la réalité des choses ou pour l'existence vraie d'une cause quelconque hors de nous, comme en nous-mêmes. De ces tristes résultats on devait induire, ou que le premier problème de la métaphysique était vraiment insoluble par la nature et la limi-

tation de nos facultés, ce qu'il fallait démontrer (et comment le faire?), ou que la question n'était pas encore posée comme elle pouvait et devait l'être.

En partant, *ex abrupto*, de certaines notions intellectuelles, au titre quelconque d'idées innées ou de virtualités et de formes qui précèdent et règlent l'expérience, les métaphysiciens ont demandé quel est le rapport de ces notions qui sont en nous aux êtres réels tels qu'ils sont au dehors. Et les plus dogmatiques n'ont connu jusqu'ici d'autre moyen que de trancher le nœud en affirmant que ce rapport est celui d'identité absolue, sans qu'il soit nécessaire ou possible d'en donner la preuve, à cause de l'immédiation même entre la notion et son objet, comme dit Leibnitz (*Nouveaux essais*). Il fallait peut-être changer le point de vue et, en partant du moi, ou de la première condition qui l'actualise, arriver à saisir, par cet intermédiaire, une notion qui eût toute la vérité de l'existence même du sujet, et dont la réalité objective ou formelle se trouvât, sinon indivisiblement comprise dans le fait de conscience, du moins attestée ou garantie par lui. Car ainsi, mais par là seulement, le sceptique se trouvait réduit à l'alternative ou de nier sa propre existence, ou de reconnaître une pre-

mière force, une cause individuelle de modifications et de phénomènes, qui ne fût pas elle-même un pur phénomène transitoire. Nous avions pensé que, pour arriver à ce terme, il fallait, sinon changer entièrement, du moins modifier le principe de Leibnitz, pour se placer à l'origine de toute science; mais voici que ce grand maître nous offre lui-même la modification du principe de la force, que nous cherchions comme antécédent de toute métaphysique, la condition toujours supposée et non-énoncée de toute expérience objective, comme de toute notion de réalité. « La vérité des choses sensibles « ne consiste que dans la liaison des phénomènes « qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui la dis- « tingue des songes; mais la vérité de notre exis- « tence, comme celle de la cause des phénomènes, « est d'une autre nature, parce qu'elle établit des « substances... Les sceptiques gâtent tout ce qu'ils « disent de bon, en voulant même étendre leurs « doutes jusqu'aux expériences immédiates (1). »

Ce passage est remarquable; pesons-en bien les termes et prenons-en acte. La philosophie doit justifier la distinction énoncée ici entre le principe de raison suffisante et celui de cause. Il faut aussi qu'elle justifie le parallélisme établi entre la

(1) *Nouve aux Essais sur l'entendement*, pag. 339.

première idée de cause et la vérité de notre existence. Or, comment y parviendra-t-elle ? Par un seul moyen sans doute, en montrant que le même fait, la même expérience immédiate, interne, qui manifeste l'existence du *moi*, manifeste en même temps l'existence d'une cause, d'une force productive de mouvement : or cette condition est précisément celle qui a lieu dans l'effort ou la tendance quand celle-ci passe du virtuel à l'actuel, ou quand un mouvement, un mode actif quelconque est effectué par le vouloir. Le *moi* perçoit ce mode comme effet en s'apercevant lui-même comme cause actuellement indivise de son produit, quoiqu'elle en soit distincte, puisque l'effet est transitoire, et que la cause ou la force reste. Nous savons maintenant et nous croyons nécessairement que la relation première de causalité établie ainsi subjectivement entre les deux termes ou élémens du même fait, ne saurait avoir lieu ou s'apercevoir comme elle est dans la conscience, s'il n'y avait pas objectivement ou dans l'absolu une relation semblable ou conçue de la même manière entre les deux substances ou forces telles que l'ame et le corps. La réalité de cette liaison causale entre deux substances, dont l'une agit, et l'autre pâtit, peut bien être induite, en effet, ou conclue d'une liaison parallèle aperçue entre le *moi* ou la volonté cause et une sen-

sation musculaire ou le mouvement produit; mais la réciproque ne saurait être vraie, et le conséquent ne peut prendre ici la place de l'antécédent. Étant donné une première causalité de fait, nous pouvons en chercher la raison ou l'explication dans la relation des deux substances; mais il serait contraire à toute bonne psychologie de vouloir commencer par l'absolu de la raison, pour en déduire la vérité du fait lui-même. Et de là, il suit bien évidemment que la supposition d'un simple concours, d'une harmonie, ou encore d'un pur occasionalisme entre l'ame et le corps, à l'exclusion d'une influence ou action quelconque exercée par l'une de ces substances sur l'autre, ne peut se soutenir contre la vérité du fait de conscience. En partant de l'hypothèse d'une simple relation de concomitance ou d'harmonie entre les deux substances, on n'expliquera jamais l'agent libre, la personne morale, l'homme tel qu'il est, mais seulement la série des modifications passives d'un être qui ne ferait aucun effort librement, ou n'agirait jamais de lui-même pour se mouvoir ou se modifier. C'est le cas de la girouette animée que supposait Bayle, ou de l'aiguille aimantée dont il est question dans la *Théodicée;* mais comme il n'y aurait là rien de pareil au sentiment de l'effort voulu tel qu'il a lieu dans la vérité de notre existence, l'hypôthèse explica-

tive dont il s'agit, ne pouvant se concilier avec cette première vérité, se trouve par-là même dénuée de fondement et arguée de faux. « Sans la vérité de cet axiome, rien n'arrive sans raison, on « ne saurait, dit Leibnitz (1), démontrer ni l'exis« tence de Dieu, ni d'autres grandes vérités, etc. » Il est une vérité première et plus fondamentale encore, supérieure à toute logique, à toute forme d'axiome ou de démonstration, qui est au fond même du sens intime avant d'être exprimée ou de pouvoir devenir objet de la raison, savoir : Que rien n'arrive ou ne commence sans une cause ou force productive. Cette vérité vraiment primitive, universelle, est comme la voix de la conscience du genre humain : c'est elle seule aussi qui comprend implicitement l'existence réelle d'une cause première, d'où ressortent *toutes les* autres dans l'ordre absolu des notions ou des êtres. Si vous faites abstraction du vrai principe de causalité, et que vous mettiez la raison suffisante à la place de la cause productive, vous aurez beau remonter le plus haut possible dans la série des phénomènes, vous n'y trouverez pas Dieu, la personne, la force intelligente suprême qui opère ou crée par le vouloir; mais vous aurez à la place un terme général, indéterminé, un in-

(1) *Nouveaux Essais*, pag. 137.

connu x, dont la valeur résolue en phénomènes de même ordre ou faits de même espèce, n'aura rien de commun avec la notion de cause première. Un être, qui n'aurait jamais fait d'effort, n'aurait en effet aucune idée de force, ni par suite de cause efficiente ; il verrait les mouvemens se succéder, une bille par exemple frapper et chasser devant elle une autre bille, sans concevoir ni pouvoir appliquer à cette suite de mouvemens cette notion de cause efficiente ou force agissante, que nous croyons nécessaire pour que la série puisse commencer et se continuer. Si les physiciens exclusivement attachés à observer ou expérimenter la liaison, ou l'ordre de succession des faits de la nature, croient pouvoir faire abstraction complète de la véritable cause efficiente de chacun de ces ordres de faits, c'est qu'elle ne tombe point en effet sous l'expérience extérieure et ne peut entrer dans le calcul des phénomènes, n'étant point de nature homogène avec eux, et ne pouvant s'exprimer par les mêmes signes. C'est ainsi que les astronomes procèdent, suivant leur méthode d'observation et de calcul, à l'enchaînement rigoureux des faits, qu'ils considèrent uniquement sous les rapports de succession ou de contiguité dans l'espace et le temps, comme s'il n'y avait pas vraiment de cause efficiente ou de force productive : et il est remarquable qu'ils n'aient pas même

de nom propre pour exprimer cette notion ; c'est toujours pour eux l'inconnu absolu (*x. y.*) dont l'équation est impossible par la nature même des choses ou des phénomènes qu'ils considèrent seuls. L'attraction newtonienne n'est en effet pour l'astronome qu'un fait généralisé successivement à force d'observations, de comparaisons et de calculs: *Hypotheses non fingo*, disait le grand Newton. Le fait a certainement lieu : les choses se passent comme si les planètes tendaient vers le soleil, en vertu d'une force attractive exercée de ce centre. Mais il n'y aurait rien de changé, quand même elles y seraient poussées au travers du vide ou d'un milieu non résistant, par quelque autre cause ou force impulsive que ce fût. La cause étant ainsi abstraite, le système du monde pourrait être conçu comme une *grande* et belle harmonie préétablie entre les mouvemens elliptiques des planètes et le soleil qui en est le centre immobile ou ne tournant que sur lui-même ; et cette harmonie planétaire ne serait certainement ni plus ni moins merveilleuse que le simple concours harmonique supposé entre les mouvemens du corps organique et les affections, appétits et tendances de l'ame à laquelle ce corps aurait été préalablement adapté. Il serait difficile d'expliquer pourquoi Leibnitz se montra si fortement opposé au système newtonien.

Les hypothèses purement mécaniques auxquelles ce grand métaphysicien avait recours pour expliquer les mouvemens célestes et les autres faits de la nature, étaient-elles plus conformes aux principes de la monadologie, au système qui niait toute action réciproque, toute influence physique des êtres les uns sur les autres (soit de près, soit de loin), dans un espace qui n'était lui-même qu'un pur phénomène? Mais l'examen de ces difficultés nous entraînerait trop loin, et sort d'ailleurs des bornes de notre sujet: nous voulions seulement montrer combien le grand principe de la raison suffisante diffère de celui de la causalité, ainsi que l'établit si bien Leibnitz lui-même (dans l'article cité des *Nouveaux Essais*), quoiqu'il l'oublie ensuite en formant ses hypothèses. « Les causes efficientes particulières des mouvemens de la matière consistent toujours, dit l'auteur du *Système de l'Harmonie* (1), dans les états précédens de « cette matière même. L'état actuel d'un corps « particulier a sa cause efficiente (ou sa raison) « dans son état immédiatement antérieur, comme « dans celui de tous les corps ambians qui concourent ou s'accordent avec lui, suivant des lois « préétablies... » Que devient ici cette première vérité d'une cause de phénomènes, reconnue

(1) *OEuvr.*, tom. II, deuxième partie, pag. 152.

égale ou parallèle à la vérité même de notre existence, fondée comme elle sur l'expérience immédiate, et contre laquelle viennent se briser tous les efforts du scepticisme? Certainement on ne trouvera pas ce caractère de réalité ou de vérité immédiate, dans la dénomination de cause efficiente, appliquée, ainsi qu'on vient de le voir, à tels états successifs de la matière, dont chacun contient la raison suffisante de celui qui le suit, comme il a sa raison dans celui qui précède. On ne trouvera pas davantage ce caractère réel dans le titre de cause finale, appliqué encore à la suite des états passifs ou spontanés de l'ame, qui correspondraient, suivant les lois d'une harmonie préétablie, avec la série parallèle des états ou mouvemens du corps. Dans ce développement ou déroulement simultané des deux *séries*, *il n'entre* rien qui puisse nous donner l'idée d'une activité productive, c'est-à-dire de la véritable cause ou force qui fait commencer les phénomènes, chacun dans sa série. « Quand on irait jusqu'à « l'infini dans la liaison ou l'enchaînement des « états, on ne parviendrait jamais, continue Leib« nitz, à trouver une raison qui n'eût pas besoin « d'une autre raison; d'où il suit que la raison « pleine des choses ne doit point être cherchée « dans les causes particulières (soit efficientes, « soit finales), mais dans une cause générale d'où

« émanent tous les états successifs depuis le pre-
« mier jusqu'au dernier, savoir l'intelligence su-
« prême à qui il a plu de choisir telle série entre
« toutes les autres dont la matière était suscep-
« tible. »

Ici se trouve le lien qui unit la métaphysique à la théologie, dans le système Leibnitzien. Dieu est la raison suffisante, suprême, de l'univers, le premier et le dernier terme de toutes les séries dans l'ordre des causes efficientes, comme dans celui des causes finales qui viennent toutes se résoudre en lui. En tant que raison suprême, Dieu seul explique tout; c'èst dans son point de vue seul que tout est entendu et conçu parfaitement à titre de vérité, de réalité absolue. Seul, il embrasse l'universalité des rapports des êtres moyens à leur fin qui est en lui ou qui est lui-même; dans son entendement divin est le vrai, l'unique siége de toutes ces idées ou vérités éternelles, prototype du vrai, du beau, du bon absolu, de tout ce qu'il y a de meilleur : ce sont ces idées modèles que Dieu contemple de toute éternité : ce sont elles qu'il a consultées et réalisées, en formant un monde qui est comme une émanation de son entendement et par-là même une véritable création de sa volonté toute-puissante. A ce beau parallélisme préétabli dans l'entendement divin entre le règne des causes effi-

cientes et celui des causes finales, parallélisme universel, dit Leibnitz, représenté par l'harmonie particulière de l'ame et du corps, correspond une autre harmonie d'un ordre encore supérieur, entre les deux règnes de la nature et de la grace. Ici s'ouvre une nouvelle et vaste carrière où il nous est impossible de suivre dans son vol, trop hardi peut-être, le sublime auteur de la *Théodicée*. Partant de l'existence d'un être infiniment parfait, Leibnitz déduit, comme conséquence nécessaire du principe de la raison suffisante, et de la présence simultanée dans l'entendement divin de tous les plans possibles d'un monde idéal, « le « choix du meilleur, du plus conforme à la sagesse « suprême, où doit régner la plus grande variété « avec le plus grand ordre, où la matière, le lieu, « le temps sont le plus ménagés, celui enfin où doit « s'établir une cité digne de Dieu qui en est l'auteur « et de tous les esprits, soit des hommes, soit des « génies, qui en sont les membres, en tant qu'ils en- « trent, par la raison ou la connaissance des vérités « éternelles, dans une espèce de société avec leur « chef suprême. Telle est cette constitution du plus « parfait état gouverné par le plus grand et le meil- « leur des monarques, où il n'y a point de crimes « sans châtimens, point de bonnes actions sans ré- « compenses proportionnées; où se trouve enfin « autant de vertus et de bonheur qu'il est possi-

ble. » C'est en tendant toujours à se placer dans ce point de vue sublime, que Leibnitz saisit souvent avec un rare bonheur les rapports les plus inattendus entre le monde des idées et celui des faits de la nature: c'est en cherchant à déterminer, par le calcul, quels sont les moyens qui vont le plus droit à la fin, qui ménagent le plus la matière, l'espace et le temps, qu'il parvient à résoudre des questions regardées comme inaccessibles à l'esprit humain, ou à démontrer des vérités conçues mais non prouvées avant lui (1). Telle est la source de cette confiance absolue que montra toujours ce grand maître dans la vérité ou la réalité de ses principes, la légitimité de ses conclusions, la rigueur de sa méthode, et enfin la certitude de son *criterium* logique.

Après avoir marqué les principaux caractères du rationalisme de Leibnitz, et indiqué la route qui va de l'origine aux dernières sommités de la doctrine, nous pouvons voir comment le cercle se ferme sur lui-même, et

(1) Il faut voir, dans l'*Essai de Cosmologie* de Maupertuis, l'heureuse application du principe des causes finales, faite d'après Leibnitz par ce géomètre philosophe, et comment il résout, à l'aide du principe de la moindre action, d'une manière aussi neuve qu'élégante, d'importantes questions de *cosmologie* et de *dioptrique*.

vient rejoindre le point où il a commencé. Dans le point de vue de l'immortel auteur de la monadologie, la science des principes n'est autre que celle des forces ; or, la science des forces comprend tout ce qui est, et tout ce qui peut être conçu par l'esprit de l'homme, à partir du moi, force donnée immédiatement dans le fait primitif de conscience, jusqu'à la force absolue, telle qu'elle est en soi aux yeux de Dieu; telle qu'elle peut être en Dieu même. Le point de vue du moi n'est pas le point de vue de Dieu, quoiqu'il y conduise par une analyse exacte et au moyen de ce même principe de la force qui avait entièrement échappé à Descartes, et que Leibnitz a saisi le premier dans sa profondeur. Comme Descartes, il est vrai, Leibnitz a manqué de distinguer ces deux points de vue et d'exprimer le lien qui les unit; mais Descartes avait rompu ce lien, et Leibnitz a donné le seul moyen propre à le renouer : aussi est-ce à sa doctrine que viendront se rattacher les progrès ultérieurs de la vraie philosophie de l'esprit humain.

RÉPONSES

AUX ARGUMENS CONTRE L'APPERCEPTION IMMÉDIATE D'UNE LIAISON CAUSALE ENTRE LE VOULOIR PRIMITIF ET LA MOTION, ET CONTRE LA DÉRIVATION D'UN PRINCIPE UNIVERSEL ET NÉCESSAIRE DE CAUSALITÉ DE CETTE SOURCE.

RÉPONSES

AUX ARGUMENS CONTRE L'APPERCEPTION IMMÉDIATE D'UNE LIAISON CAUSALE ENTRE LE VOULOIR PRIMITIF ET LA MOTION, ET CONTRE LA DÉRIVATION D'UN PRINCIPE UNIVERSEL ET NÉCESSAIRE DE CAUSALITÉ DE CETTE SOURCE.

Ces argumens, exposés avec autant de netteté que de profondeur par mon savant et honorable ami (1), se réduisent à deux chefs :

1° Difficultés relatives à l'origine du principe de causalité. La volition et la motion qui la suit sont deux faits ou deux modes et non pas un seul fait de conscience (*sui generis*), tel que l'exprime ou le suppose le mot effort. Ces deux modes sont comme deux évènemens quelconques dont l'un accompagne ou suit l'autre constamment et invariablement, et entre lesquels il nous est impossible d'observer ou d'apercevoir immédiatement aucune autre liaison que celle de contiguité dans le

(1) M. Stapfer.

temps et l'espace, etc., sans qu'il y ait rien de semblable à ce que nous appelons *cause* efficiente, qui soit susceptible de tomber sous un sens quelconque externe ou interne, etc.

2° Difficultés relatives à la dérivation et à l'application du principe. Mais, en accordant même que la causalité originelle fût identifiée avec un fait primitif de conscience, tel que l'effort voulu, toute relation de cause et d'effet, dérivée de cette source, ne pourrait être qu'individuelle, particulière, contingente comme le *moi*. Or, le principe de causalité ou de raison suffisante, tel que nous le concevons et l'appliquons incessamment, s'offre à notre esprit sous les caractères tout opposés d'universalité qui ne souffre aucune exception, d'infaillibilité et de nécessité qui n'admettent aucunes chances contraires et pas même la possibilité de penser autrement. La dérivation dont il s'agit est donc impossible, puisqu'il est reconnu en bonne philosophie que du particulier, du contingent et du fini on ne déduira jamais l'universel, le nécessaire, l'infini, etc.

Avant de développer ces graves objections et de chercher à les résoudre, il serait bien important de s'entendre sur le point de vue où l'on doit se placer pour acquérir l'idée de ce que nous appelons la causalité originelle, et établir ainsi les fondemens de la philosophie première, qui ne re-

posera jamais sur une base plus solide que sur un fait primitif de sens intime, évident, incontestable.

Mais, puisqu'il ne s'agit, pour moi, que de constater ce fait, nous devons abjurer, en commençant, les deux points de vue opposés, entre lesquels se sont partagées jusqu'ici les différentes écoles de philosophie, et qui paraissent avoir apporté le plus grand obstacle à la découverte du vrai principe psychologique; savoir:

1° Le point de vue ontologique ou de la raison pure, qui consiste à débuter par l'absolu, l'ame, snbstance pensante; les formes en soi de cet être en soi, ou les virtuelles dispositions, idées innées ou inhérentes à cet absolu (sujet-objet) avant la conscience, hors et indépendamment d'elle ou du *moi*, par suite non apperceptibles, non connaissables, contraires à tout ce qui peut offrir le caractère d'un fait, y compris le *moi* lui-même.

2° Le point de vue empirique, qui débute par la sensation, ou par une modification quelconque adventice, en posant de prime abord un sujet substantiel, identique, permanent, avec une ou plusieurs causes externes, capables de le modifier, ou de lui créer ses sensations, toute son existence, sans s'informer de ce qu'est ce sujet, pour lui et en lui-même, quelle est cette cause, ou d'où lui

vient son efficace, avançant ainsi dans les recherches dont on ignore même l'objet et le but réel, sans se douter qu'on laisse derrière soi des problèmes tellement essentiels à résoudre ou du moins à poser, que, sans eux, on n'entendrait rien, on ne concevrait jamais rien en philosophie.

Je cherche en vain des deux côtés ce que j'appelle principe ou fondement de la science et qui ne présuppose pas déjà une science acquise ou infuse; et au lieu de principes, je trouve partout des paralogismes.

Je vois, par exemple, les métaphysiciens purs, comme les empiriques, employer, appliquer, en commençant, l'idée de cause. Je sais bien qu'ils ne peuvent pas faire autrement; que cette idée ou notion est actuellement et incessamment présente à l'esprit, par cela qu'il pense, ou au *moi*, par cela seul qu'il existe personnellement; mais comment entendre que la causalité soit inhérente à l'ame, à titre de forme ou d'idée innée? Qu'est-ce que cela veut dire? D'où vient que je conçois si clairement une cause productive, et que j'ai toujours une notion si obscure, si incomplète de la substance de l'ame en soi? Comment les ténèbres ont-elles produit la lumière? comment sais-je (*certissimâ scientiâ*), d'abord que j'ai une ame, et puis que toute idée de cause dérive de cet absolu?

Et quant aux empiristes, comment répondront-ils aux terribles argumens de Hume, qui montre, avec tant de sagacité et de profondeur, qu'il n'y a dans les sensations reçues du dehors, ni dans les idées qui en proviennent, ni dans aucune des modifications adventices de l'ame, rien qui ressemble le moins du monde à ce que nous appelons cause, pouvoir, liaison nécessaire? Concluront-ils, avec Hume, qu'il n'y a point réellement pour nous ou pour notre esprit de véritable cause existante, mais que nous contractons l'habitude de voir ou d'imaginer cette sorte de liaison entre les choses ou les faits qui se sont constamment suivis? Il ne se trouvera pas beaucoup de sceptiques aussi déterminés. Pour sauver l'universalité et la nécessité du principe, dira-t-on encore avec Kant que la causalité est une forme? Que deviendra la réalité objective de cette notion? et comment une forme pure aurait-elle plus de consistance ou de réalité en soi qu'une habitude? Le scepticisme triomphe donc également sur les deux points.

Je suis intimement convaincu qu'il n'est aucun moyen de sortir de là, tant qu'on voudra fonder la science, soit sur l'absolu du sujet, en partant de l'ame telle qu'elle est en soi, soit sur le relatif de l'objet, en partant de la sensation ou de l'expérience extérieure qui demande un principe,

une base, sans pouvoir elle-même servir de base. Ce dernier point est évident, et Hume lui-même a porté un coup mortel à l'empirisme dogmatique. Mais le premier semble laisser encore des chances au dogmatisme des métaphysiciens *à priori*. Je ferai à ce sujet quelques observations qui tendront à justifier la nécessité de mon point de vue sur la causalité identifiée avec la personnalité originelle ou avec le sujet primitif de conscience.

« Je voudrais bien savoir (dit Leibnitz dans ses « *Nouveaux Essais*) comment nous saurions qu'il « y a des êtres, si nous n'étions pas nous-mêmes, « (ou si notre ame n'était pas un être.) » On ne peut pas mieux caractériser le point de vue ontologique, comme devant servir de base à la science. Kant a commencé de la même manière, en croyant résoudre le grand problème des existences à *l'aide* des catégories ou des formes inhérentes à l'ame ou *noumène* pensant.

On pourrait préciser un peu plus la question fondamentale de Leibnitz, en demandant comment nous saurions qu'il y a des causes, si nous n'étions pas nous-mêmes causes.

Suffit-il que notre ame soit, ou qu'elle ait par sa nature et son essence (que Dieu seul peut connaître) tels attributs, telles formes inhérentes à elle-même, pour qu'elle entende les choses étrangères à elle, comme elle est, et uniquement parce qu'elle est ?

Ne faudrait-il pas au moins qu'elle eût quelque moyen de connaître ou d'apercevoir immédiatement ce qu'elle est, pour pouvoir juger lés autres choses d'après ce type intérieur de connaissance ou de conscience, et non pas seulement d'existence ou d'être absolu? Transformez donc la question ontologique précédente dans cette autre question psychologique et vraiment fondamentale de la science : comment saurions-nous qu'il y a des causes, si nous ne savions pas primitivement ou si nous n'apercevions pas immédiatement que nous sommes causes, ou, en d'autres termes, si le *moi* n'était pas cause pour lui-même, si sa causalité primitive n'était pas identique à son existence aperçue.

Ce premier pas est si important à mes yeux que tout le sort de la philosophie en dépend. J'y trouve d'abord renfermées deux conséquences également fondamentales.

La première c'est qu'il n'y a point d'immédiation naturelle de l'être de l'ame en soi à la connaissance des choses qu'elle serait censée concevoir comme elle est, mais qu'il y a entre ces deux termes un intermédiaire essentiel, savoir : un fait primitif par lequel l'ame se manifeste à elle-même; et nous savons par le sens intime même que cette manifestation intérieure antécédente n'est pas celle de la substance toujours conçue objec-

tivement, mais celle de la force ou de la *cause* qui est primitivement et essentiellement subjective; en d'autres termes, de la conscience de moi cause nous irons bien à la connaissance ou la conception des autres causes, mais en partant de l'être cause en soi on ne voit pas comment une connaissance quelconque subjective ou objective en serait immédiatement dérivée; ce qui contrarie tous les systèmes de métaphysique *à priori*.

La deuxième conséquence c'est qu'en considérant le principe ou la notion de causalité comme une forme de l'ame ajoutée à la matière de la sensation ou combinée avec elle, on n'est point fondé à dire que cette association s'opère en vertu d'un jugement synthétique *à priori*. Si c'est par un jugement synthétique proprement dit que le moi attribue d'abord toutes ses *modifications* passives, et par suite tout évènement extérieur, à quelque cause productive qui le fait commencer, en associant l'idée de cause toute prise en lui-même à chacun de ces évènemens ou modes adventices, le jugement synthétique qui opère cette association ne peut être considéré ni comme *à priori*, ni comme *à posteriori* dans le sens où l'expérience répétée serait nécessaire pour le confirmer. Le jugement n'est point *à priori*, puisqu'il est impossible de le concevoir antérieur au fait primitif intermédiaire entre l'absolu de l'ame (être

cause) et la connaissance de la cause objective. Il n'est point *à posteriori*, puisque la causalité du moi est certaine à la première expérience intérieure immédiate qui ne peut tromper, et que la répétition ne saurait rien ajouter à sa certitude (1).

Cette dernière réflexion me ramène aux argumens contre ma manière de déduire la causalité du fait primitif de la motion ou de l'effort: et si je ne me suis pas trompé, il doit résulter de ce qui précède que ce mode de dérivation est le seul qui puisse mettre désormais la philosophie à l'abri des attaques du scepticisme et des illusions du dogmatisme.

Première objection.

Pourquoi établissons-nous une *connexité nécessaire* entre la volition et l'effort ?... etc, etc.

Rép. Cette objection et les développemens qui la suivent supposent que l'effort voulu et la

(1) Leibnitz dit très-bien dans les *Nouveaux Essais* : « Si l'expérience interne immédiate pouvait nous tromper, « il ne saurait y avoir pour moi aucune vérité de fait, j'ajoute « ni de raison. »

motion sont divisés en deux faits successifs comme deux évènemens extérieurs, dont on dit physiquement et par une application détournée du principe de causalité que l'un (premier en temps) est cause de celui qui le suit constamment.

L'effort voulu et immédiatement aperçu et dans sa détermination et dans la motion active (phénomène de conscience aperçu ainsi comme effet qui manifeste nécessairement sa cause productive), est un seul fait composé de deux élémens, un seul rapport à deux termes, dont l'un ne peut être isolé de l'autre sans changer de nature ou sans passer du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu. Le vouloir considéré dans l'ame, hors de son effet, se résout dans la notion de *force* absolue, notion d'un genre tout différent et qui ne saurait être primitive. D'un autre côté, la motion considérée objectivement dans l'organe musculaire séparément du vouloir qui l'actualise ou s'actualise en elle, est un fait physiologique ou une sensation comme une autre, qui n'a rien d'actif. En affirmant la *connexion*, je ne dis pas entre deux faits, mais entre deux élémens nécessaires d'un même fait, nous ne faisons qu'exprimer le fait primitif de conscience, nous n'allons point au-delà.

On pose cette alternative : « Ou la connexité,

« le pouvoir dont il s'agit est l'objet d'une « perception immédiate, ou nous l'insérons par le « raisonnement. Dans le dernier cas nous retom- « bons dans le scepticisme de Hume ou dans le « formalisme de Kant. »

Je suis tout-à-fait de ce dernier avis. Mais reste la première alternative à justifier.

Je ne dirai pas que la connexité du vouloir ou de la motion dans l'effort soit l'objet d'une perception immédiate; pour le concevoir ainsi, il faudrait poser d'abord l'ame substance pensante douée de la faculté de percevoir également ce qu'elle fait ou ce qui se fait spontanément en elle et hors d'elle, ou dans les corps à qui elle est unie. C'est là le point de vue ontologique, par lequel débutent tous les métaphysiciens, et qui fait les plus grandes difficultés de la science. L'ame substance ne perçoit pas les autres choses en tant qu'elle est, mais seulement en tant qu'elle s'aperçoit d'abord elle-même, c'est-à-dire en tant qu'elle existe pour elle-même ou qu'elle est *moi*. C'est ce moi, sujet individuel de conscience qui perçoit tout en s'apercevant lui-même. Faites abstraction du *moi* de la personne individuelle, et vous ne pourrez plus attacher un sens précis et déterminé à ce mot perception obscure, dont Leibnitz me semble avoir abusé au dernier point, précisément parce qu'il a débuté par l'ontologie

sans avoir égard au fait primitif. En prenant donc le terme perception dans son vrai sens psychologique, nous dirons que la connexité du vouloir et de la motion qui constitue l'apperception immédiate interne, est, non pas l'objet, mais le propre sujet de toute perception externe, ou de ce que Locke et Condillac appellent généralement sensation. En effet, c'est le *moi* (sujet actuel dans le sens psychologique) et non point l'ame (sujet absolu ou ontologique) qui perçoit les odeurs, les couleurs, les sens, etc. Pour percevoir ainsi, il faut bien que le *moi* existe pour lui-même, ou que la personnalité ait commencé; or le moi n'existe que dans l'effort voulu; et l'effort voulu actuel ne se manifeste à titre de fait que par son effet immédiat de conscience, la motion ou la sensation musculaire aperçue ainsi dans la connexion intime avec sa cause, comprise sous la même unité de conscience. Otez la cause, et la modification sera sentie, mais non plus perçue comme effet; ôtez l'effet, et la cause, ne se manifestant plus à la conscience, elle sera comme si elle n'existait pas.

On voit donc bien ici qu'il n'y a pas deux faits, deux modes spécifiquement différens, en connexion accidentelle; mais un seul fait, un seul et même mode actif, et relatif par sa nature, de telle sorte qu'on ne peut isoler l'un de ses deux

élémens constitutifs sans l'anéantir ou le détruire ; tandis que deux faits réellement distincts, quoique unis étroitement l'un avec l'autre, subsistent après la division ou peuvent être conçus chacun à part.

Il y a loin de ce point de vue de la conscience ou du *moi* (cause qui s'aperçoit dans son effet) à celui de l'harmonie préétablie ou des causes occasionelles qui, après avoir posé la série des vouloirs de l'ame d'une part, et celle des mouvemens du corps d'autre part, cherchent ensuite par le raisonnement le lien qui peut unir ces deux êtres absolus, en transformant ainsi en mystère un fait évident par lui-même, et couvrant de nuages le principe de causalité pour ne pas l'avoir aperçu dans sa source primitive.

J'ai montré ailleurs comment le système des causes occasionelles, altérant ou plutôt détruisant dans sa source le principe de causalité à son vrai titre, avait pu conduire au panthéisme ou à l'unité de substance un esprit aussi conséquent que Spinosa. Il est aussi facile de voir que l'harmonie préétablie est plutôt un moyen de se passer du principe de causalité tel que nous l'entendons, qu'une application vraie et légitime de ce principe qui diffère entièrement de celui de la raison suffisante dans le sens de Leibnitz.

Deuxième Objection.

« Si ce n'est pas la connexion des deux modes, « mais l'énergie de la volition ou la dépendance de la motion qui est l'objet immédiat de « la perception, il faudra que dans l'acte de la « volonté suivie de la motion, ou dans cette der- « nière, perçue à la suite de la volition, il y ait « quelque chose (élément ou ingrédient de la même « perception) qui nous offre l'effet comme suite in- « évitable de ce que nous apercevons ou consé- « quence évidente de l'acte qui a précédé dans « la conscience du *moi.* »

« Cet élément ou cet ingrédient devrait nous « offrir le lien caché qui unit la cause à l'effet, « nous montrer comment l'un est le produit « de l'autre; or voici encore où Hume nous « attend, etc.

Rép. La forme et les termes de cet argument montrent assez qu'il est pris dans un point de vue tout-à-fait différent de celui sous lequel nous considérons l'effort ou le fait primitif de conscience. On y considère toujours la volition et la motion comme deux faits ou modes distincts et

séparés en temps, dont l'un suit l'autre dans la conscience qui est censée s'attacher à chaque mode séparément.

L'objection disparaîtrait donc entièrement, si l'on pouvait se placer enfin dans ce point de vue où les deux élémens du même fait de conscience coïncident dans un seul mode relatif et dans un seul et même instant de la durée subjective du *moi*; car cette durée ou le temps relatif (qui n'est pas une forme de la sensibilité passive, mais une suite de l'activité constitutive de la personne), cette durée, dis-je, commence et finit ou s'interrompt avec le *moi*; elle s'attache donc au fait concret de l'existence personnelle, et non point à l'un de ses élémens, tel que le vouloir abstrait qui correspondrait par hypothèse à un instant, tandis que la motion passive ou le mouvement opéré correspondrait à un autre instant. La simultanéité absolue du vouloir et de la motion est aussi évidente que le fait même de conscience ou la relation fondamentale qu'elle constitue et qui n'existerait pas sans elle, c'est-à-dire si les deux élémens n'étaient pas simultanés. Et c'est bien vainement qu'on cherche à confondre le rapport de succession avec celui de causalité. Toute force productive est essentiellement simultanée avec l'effet ou le phénomène en qui et par qui elle se manifeste. La cause absolue, objective est, à la vérité, avant, comme pendant

et après son effet transitoire. Mais la cause de conscience ou subjective, *moi*, ne commence à exister pour elle-même, et ne dure que pendant son effet immanent. La durée de l'effort actuel, constitutif de l'état de veille, mesure seule la durée du *moi*.

Pour nous assurer plus sensiblement de la simultanéité complète de l'acte du vouloir et de la motion, nous n'avons qu'à consulter l'expérience intérieure. Lorsque je sais déjà par cette sorte d'expérience qu'un mouvement ou un acte quelconque est en mon pouvoir ou en celui de ma volonté (avec laquelle le *moi* s'identifie constamment), je puis penser à cet acte, le prédéterminer ou en arrêter avec moi-même l'exécution dans le temps; mais cette pensée, cette prédétermination diffèrent bien essentiellement d'un vouloir actuel et efficace. Aussitôt que je veux réellement et que le ressort de mon activité la débande pour ainsi dire, le mouvement est effectué, créé dans un seul et même instant, sans qu'il y ait la moindre succession perceptible entre la cause et l'effet; autrement il y aurait prédétermination et non point vouloir proprement dit.

La motion, aperçue comme effet du *moi* simultané avec sa cause, a bien sûrement un caractère propre, essentiel, qui la différencie de

toute motion passive, telle que celle qui est opérée par l'instinct animal, ou par des causes quelconques étrangères à la volonté. Il doit entrer, comme on l'a dit, quelque élément ou ingrédient particulier dans l'apperception intime d'un mouvement volontaire qui sert à le distinguer nettement du mouvement animal involontaire; et cette distinction même qui se voit naturellement et immédiatement par conscience, me paraît être le plus fort argument contre les philosophes qui se fondent sur des raisons *à priori*, pour nier l'efficace du vouloir, et par suite la causalité originelle.

Mais nous sommes obligés de convenir que l'élément ou l'ingrédient particulier qui sert à distinguer le mouvement volontaire de celui qui ne l'est pas, est vraiment inexplicable ou ineffable, lorsqu'on veut chercher des exemples ou des moyens d'explication hors du fait même de la conscience; c'est là précisément qu'est la limite qui sépare, comme par un abîme, le domaine de la psychologie de celui de la physiologie. Qu'on explique comme on pourra comment l'influx cérébral met en jeu les nerfs et par eux les muscles, on n'en concevra pas mieux ou plutôt on ne fera qu'obscurcir et dénaturer l'opération et l'efficace du vouloir dans le mouvement volontaire. La conscience a ses signes propres incommunicables,

intraductibles : le signe propre de la motion volontaire, c'est l'effort voulu et aperçu à la fois dans sa libre détermination et dans son résultat. On ne peut aller plus loin ou chercher des explications, sans assimiler et confondre deux ordres de faits ou de notions de genre tout différent.

Comment donc entendre que le lien caché, qui unit la cause à l'effet dans la motion active, doive se représenter distinctement des deux termes du rapport, afin que nous puissions voir comment l'un est le produit de l'autre? Quand il s'agit d'un fait primitif de sens intime, demander à voir, à imaginer, à figurer le comment du fait, c'est ne pas savoir ce qu'on demande, en demandant ce qu'on sait.

Je sais bien que « Hume a passé en revue toutes « les classes d'évènemens, ou d'êtres que *nous* « voyons (ou mieux que nous croyons être) en « dépendance de causalité. » Mais c'est justement parce qu'il a aussi passé en revue les divers faits de la nature extérieure, qu'il n'a pas trouvé ce qu'au surplus il ne cherchait pas sérieusement, et qu'il aurait été fâché de trouver, savoir le fait du sens intime un et *suï generis* qui renferme et manifeste la causalité originelle.

La dissemblance totale entre les causes et les effets que Hume fait ressortir de son examen, n'est autre que celle de l'action et de la passion ; il ne saurait

y en avoir une plus réelle et plus complète; mais que conclure de cette dissemblance? Que les causes n'existent pas; qu'il n'y a que des phénomènes que nous contractons l'habitude de lier entre eux ou d'associer dans notre esprit d'une certaine manière? etc. Cette conclusion ou ce doute serait bien peu philosophique; nous induisons au contraire avec bien plus de certitude que les causes ayant une manière d'exister toute différente de celle des effets, ne peuvent être connues par les mêmes moyens, se représenter aux mêmes sens, se figurer également à l'imagination, ce qui prouve, contre les disciples de Locke et Condillac, qu'il y a d'autres idées ou notions que celles qui viennent du dehors par le canal des sens, ou même du dedans par la réflexion que nous faisons sur ces premières idées. Hume étant parti de la supposition qu'il ne peut y avoir d'autre source d'idées, a rejeté la causalité comme ne pouvant entrer dans ces cadres : et ainsi il a fourni sans intention le plus fort argument contre le système de Locke à ceux qui, philosophant de bonne foi, se sentent nécessités à admettre la réalité des causes ou celle des existences à partir du *moi*.

Que l'intelligence humaine n'ait aucun moyen de pénétrer le comment du *nexus* des causes et des effets; que dans l'application universelle et objective du principe, les moyens d'action ou

les sources d'influence de chaque cause agissante, comme les marques visibles de la dépendance de chaque effet produit, échappent à toutes les forces de notre esprit, qu'est-ce que cela fait à la réalité du principe, à celle de la source où nous avons dû certainement le puiser avant de l'appliquer au dehors? Dans cette source primitive ou en nous-mêmes, nous avons la preuve évidente, immédiate du vouloir cause, et la marque simultanée aussi évidente de la dépendance de la motion effet. Voilà ce qu'il s'agissait d'abord de bien constater dans un fait inexplicable il est vrai en tant que primitif, mais qui étant une fois admis, peut seul nous fournir une issue hors du labyrinthe sceptique, en nous éclairant sur la réalité nécessaire et absolue des causes autres que nous; réalité tout-à-fait indépendante de la *connaissance* ou de la représentation du comment de l'action de ces causes ou de la production de leurs effets.

Qu'il me soit permis de renvoyer ici à mes notes imprimées sur les argumens de Hume (1) contre la dérivation du principe de causalité telle que je l'entends: j'ai cherché à bien établir toute la différence qui sépare notre certitude sur la réalité de l'existence des causes efficientes à partir

(1) Voyez le premier Appendice de l'*Examen des leçons* de M. Laromiguière.

du *moi* ou de l'effort voulu, de la connaissance objective ou représentative des moyens physiques ou des conditions organiques par lesquels s'effectuent leurs opérations.

Troisième objection.

« Dire que la connexion ne change pas de na-
« ture pour être établie entre telles modifica-
« tions ou tels évènemens plutôt qu'entre tels au-
« autres d'espèce toute différente, » c'est montrer qu'on n'entend pas la causalité originelle, ou qu'on est tout-à-fait loin du point de vue où nous nous sommes placés pour l'atteindre. De quoi s'agit-il? de trouver ou constater un fait ou un rapport tel que ses deux élémens ou termes appartiennent tous deux également à la conscience du *moi*, et s'y trouvent immédiatement liés sous la relation de cause productive et d'effet produit. Or il n'y a qu'un seul cas, un seul mode (*sui generis*) où cette relation soit immédiate et intérieurement aperçue daus les deux termes présens à la conscience, savoir : l'effort voulu, cause, et la motion produite, effet senti en dépendance. Ce principe de fait est unique encore un coup ; et c'est de lui que la causalité s'étend à toutes les modifica-

tions passives, à tous les évènemens extérieurs quelconques. Dans cette application objective universelle, la cause n'est plus terme ou élément de conscience, mais objet de croyance nécessaire ; la connexion est donc changée, suivant des lois certaines et constantes, que le scepticisme ne saurait ébranler. Le rapport reste bien toujours le même, il est vrai, et ne fait que se répéter en s'appliquant aux modes ou évènemens externes de l'espèce la plus différente. Mais avant d'être ainsi appliqué au-dehors, il a dû être aperçu au-dedans dans toute la réalité de fait, et voilà ce qu'il importait de constater avant tout. Avoir expressément désigné le type un, individuel de la causalité universelle, ce n'est certainement pas avoir multiplié les êtres sans nécessité.

Si une même source donne naissance à *plusieurs* fleuves, le voyageur qui la découvre fait mieux que d'ajouter au nombre des fleuves connus.

Quatrième objection.

Oui, certes la causalité originelle est inexplicable et doit l'être encore plus s'il est possible que le comment de l'action de toutes les causes ou de toutes les forces dérivatives; nous en savons

bien maintenant la raison, et ce n'est plus pour moi une objection contre la réalité ni contre l'origine du principe. Si nous savions comment la volition met notre corps en mouvement, nous saurions tout; mais cette science divine ne changerait rien au fait de conscience : elle ne le rendrait pas plus évident qu'il ne l'est; nous n'en serions pas plus sûrs que nous ne le sommes actuellement (*certissimâ scientiâ et clamante conscientiâ*) de l'influence efficace de nos vouloirs sur nos mouvemens.

Cinquième objection.

« On peut imaginer des cas où la chance de se « tromper est pour le moins aussi grande sur le « théâtre de notre activité personnelle que sur « celui des changemens extérieurs. Un homme « frappé de paralysie, etc. »

J'ai répondu ailleurs (1) à cet argument dont Hume a cherché à tirer parti, et j'y renvoie pour le fond.

J'ajouterai que l'expérience du paralytique dont il s'agit est délicate et difficile à faire. Jus-

(1) Voyez le premier appendice : opinion de Hume, etc.

qu'à quel point un homme qui s'éveillerait paralysé dans quelque partie de son corps apercevrait-il immédiatement, et sans l'intervention de la mémoire, le pouvoir de remuer ses membres paralysés? Ce qui ferait croire que cette apperception immédiate de pouvoir ou d'énergie ne serait pas la même que dans l'état sain ordinaire, c'est que si la paralysie pour le mouvement était générale, la faculté de sentir étant entière, il n'y aurait point d'effort voulu, par cela que l'apperception d'énergie ou de force radicale manquerait entièrement. Toutes les sensations seraient en ce cas purement affectives ou animales; l'individu ne les localiserait pas, il n'en jugerait pas, il ne serait pas une personne. Il y a une expérience remarquable, rapportée par M. Rey-Regis, médecin, dans un ouvrage intitulé : *Histoire naturelle de l'ame*, qui confirme ce résultat (1). Mais admettons que le paralytique dont il s'agit, comme l'homme amputé dont parle Hume, se figure avoir encore le pouvoir de remuer le membre paralysé, ou qui n'existe plus, et qu'il tende à le mouvoir comme auparavant. Que faudra-t-il en conclure? Que l'apperception immédiate de son pouvoir efficace le trompait en premier lieu, comme la croyance fondée uniquement sur le

(1) Voyez page 96.

souvenir de la motion passée et non sur le sentiment actuel et immédiat du pouvoir moteur, le trompe à présent? Non sans doute; on convient que nulle expérience interne immédiate ne saurait tromper : mais de cela même on induit que le paralytique et l'amputé n'ont jamais éprouvé rien de pareil au sentiment d'un pouvoir efficace. On induirait au contraire qu'une croyance de souvenir qui trompe actuellement concourt à justifier la réalité du sentiment immédiat ou du fait primitif dont ce souvenir est la représentation, et sans lequel la croyance ne serait pas née, de même que la représentation vive des personnes ou des choses qui nous ont frappés et que nous croyons voir encore, ne prouve rien contre la réalité de ces objets de nos perceptions directes, mais plutôt la justifierait au besoin.

Nous voilà au bout des objections faites contre l'origine de la causalité et l'identité de ce principe pris dans sa source avec l'effort voulu ou le fait primitif de la conscience du *moi*. Je regarde ce principe comme suffisamment dilucidé par ces dernières. observations, et je me sens prêt à repousser victorieusement les nouvelles attaques qui pourraient être portées contre cette origine de l'idée de cause. Restent les argumens motivés sur l'universalité et la nécessité de l'application de ce principe hors de nous, et la difficulté qu'il y

a à concilier l'universalité ou l'infaillibilité du principe que tout évènement a une cause, avec l'origine individuelle, particulière et contingente d'où nous prétendons dériver cette notion.

Sixième objection.

« La conviction avec laquelle nous affirmons « qu'il n'a pu, ne peut et ne pourra jamais arri-« ver un changement dans l'univers qui n'ait eu, « n'ait ou ne doive avoir sa raison suffisante, ne « peut être le résultat d'un raisonnement par in-« duction; car cette induction quelque générale « qu'on la suppose, ne sera jamais universelle, « comme l'est cette proposition, tout changement « a nécessairement sa cause efficiente, *affirmation* « qui est en notre conscience accompagnée de tout « un autre genre d'assentiment que celle-ci, par « exemple, que le soleil se levera demain, etc., car « dans ce dernier cas, l'impossibilité du contraire « n'est pas établie dans notre esprit, comme dans « la proposition sur la causalité, etc., etc. »

J'observerai d'abord que ces réflexions, dont je reconnais toute la justesse, n'attaquent en rien mon principe sur la causalité originelle : elles prouvent tout au plus qu'il laisse encore un *desi-*

deratum sur l'application nécessaire que nous faisons de ce principe, ou sur le passage de la causalité individuelle et une du *moi* à la causalité universelle, du fait primitif à la notion, du relatif à l'absolu : c'est là le grand problème de la philosophie.

Je voudrais indiquer ici quelques-uns des élémens de sa solution.

Le premier élément est bien certainement le *moi* actuel, constitué par le sentiment d'un effort voulu cause indivise de son effet, et se renfermant dans le même acte de conscience; c'est de là que tout peut être déduit ou induit par la raison, qui n'est pas le raisonnement, ou par l'abstraction réflexive, qui n'est pas la généralisation.

La raison est bien une faculté innée à l'ame humaine, constitutive de son essence; on pourrait dire que c'est la faculté de l'absolu : mais cette faculté n'opère pas primitivement ni à vide; elle ne saisit pas son objet sans intermédiaire; cet intermédiaire essentiel, cet antécédent de la raison, c'est le moi primitif. Avant le *moi* il n'y a rien; le *noumène* de l'ame, les formes, les virtualités, les facultés qu'on lui attribue *à priori* sont objets de croyance et non de science. Mais la croyance n'est certainement pas antérieure à quelque science, et je regarde comme une vérité certaine

que la science comme la croyance ont leur base et leur point d'appui nécessaire dans la conscience du moi ou de l'activité causale qui le constitue.

Cela posé, demande-t-on comment de la conscience d'un effort voulu cause individuelle de motion, nous faisons l'idée ou la notion universelle de causalité nécessaire? il faudra savoir d'abord comment de la conscience du *moi* actuel existant par lui-même nous faisons la notion d'ame substance ou être en soi, qui est ou dure avant, pendant et après la conscience. Ces deux questions, qui paraissent d'abord différentes, reviennent pourtant à la même.

Mais je ne veux ni ne puis aujourd'hui entrer plus avant dans ces profondeurs, et je reviens à l'objection. Nous affirmons avec une certitude infaillible que tout ce qui arrive a sa *raison suffisante* ou que tout changement a une cause efficiente qui le produit, et cette conviction est d'un genre tout différent de la persuasion où nous sommes que les évènemens qui se sont suivis une multitude de fois dans un certain ordre, se reproduiront encore dans le même ordre.

Assurément, la vérité absolue ou de raison n'est pas la vérité contingente ou d'expérience répétée. Celle-ci a été et sera probablement parce que celle-là est (sans rapport au temps); et dès que celle-là est conçue, il est impossible

qu'elle ne soit pas ou qu'elle soit autrement.

Tout le monde convient bien de la distinction entre le contingent et le nécessaire, mais non pas du principe sur qui elle repose. Depuis l'origine de la philosophie jusqu'à nos jours, il s'est trouvé des métaphysiciens qui ont dit que les vérités nécessaires, universelles, éternelles étaient innées ou inhérentes à l'ame, comme formes ou attributs, et indépendantes des sensations ou idées adventices avec qui elles s'associent sans s'y confondre, celles-ci étant contingentes, variables ou passagères. Il s'est trouvé dans tous les temps des philosophes qui n'admettant ou ne concevant rien hors des sensations ou des images, ont voulu réduire toutes ces vérités ou notions universelles et nécessaires à de simples appellations ou à des formes logiques et conventionnelles. Ces derniers, trop superficiels pour mériter le nom de philosophes, n'ont pas même conçu la première question dont il s'agit. Les premiers ont eu le grand tort de confondre souvent des vérités conditionnelles, de définition, ou des idées artificielles, telles que les genres, classes ou espèces, avec des vérités universelles et absolues: souvent ils ont pris une nécessité logique, imposée par les conventions fixes du langage, pour cette nécessité de conscience imposée par la nature même des choses, ou par celle de notre esprit,

La cause de cette confusion se trouve dans le point de départ même de la métaphysique, ou dans la supposition que l'ame humaine, douée de certaines formes qui n'ont pu évidemment être conçues ou découvertes qu'*à posteriori*, doit saisir les choses ou ces mêmes formes *à priori*, ou sans aucun intermédiaire de conscience, etc. Je pense qu'il y a une nouvelle direction à imprimer à la philosophie pour assurer son perfectionnement, et prévenir des aberrations ou des écarts funestes, propres à la discréditer. Cette direction dépend du premier pas. Avec le fait primitif de conscience, bien constaté dans sa source et réduit à ses véritables et seuls élémens, est donnée la relation première, fondamentale et bien infaillible de causalité.

Cette causalité est individuelle, *subjective et* parfaitement une. Elle a déjà dans sa source un caractère de nécessité intérieure ou relative qu'il importe de bien entendre.

Le moi aperçoit immédiatement son pouvoir causal comme son existence; et, à partir de la première expérience intérieure, qui lui révèle ce pouvoir en le révélant à lui-même, il a, avec le sentiment actuel de l'énergie permanente de la cause moi, le pressentiment de l'effet ou de la motion qui s'opérera nécessairement et infailliblement dès qu'un vouloir exprès aura lieu.

L'expérience intérieure diffère bien ici de l'extérieure, *toto genere, totâ naturâ*. Elle est infaillible dès le premier acte de conscience du moi. Elle emporte avec elle l'impossibilité que la chose soit autrement, ou que la cause qui n'existe pour elle-même qu'à ce titre, ou en tant qu'agissante et productive, cesse d'agir ou manque de produire son effet. Le moi ne peut s'anéantir lui-même ou dans ce qui le constitue. Il faut qu'il prenne son point de vue hors de lui ou dans l'objectif absolu, pour avoir l'idée de la contingence de son être. Cette contingence de l'être pensant, qui sait d'ailleurs et du dehors qu'il a commencé et qu'il doit finir, n'exclut point du tout la nécessité et la permanence infaillible du pouvoir causal tant que le moi existe ou que la vie de conscience dure.

La nécessité, l'invariabilité et l'unité de la cause personnelle primitive étant ainsi conçues, tous les dérivés de ce fait primitif devront participer au même caractère. Par exemple, chaque effet de locomotion du corps propre étant inséparable pour le moi du sentiment ou de l'aperception externe de la cause qui est le moi même, nul mouvement extérieur, nulle modification passive ne pourra commencer sans être immédiatement attribuée à une cause conçue à l'instar du moi. Cette induction première qui transporte la

causalité du moi au non moi, n'a aucun rapport avec le jugement d'analogie fondé sur la perception des ressemblances dans l'expérience extérieure. Aussi est-ce à regret, et faute d'un meilleur mot, que j'emploie dans ce nouveau sens psychologique le mot induction, qui a une acception toute différente dans la logique et la physique. Quoi qu'il en soit, la certitude qu'un mouvement extérieur ou une modification passive de notre sensibilité, un évènement fortuit quelconque, que nous ne produisons pas par le vouloir, n'a pu commencer sans une cause, cette certitude, dis-je, est aussi infaillible, aussi nécessaire que celle de notre propre causalité, dont elle est dérivée : c'est l'antithèse prouvée ou justifiée par la thèse ; la passion manifestée par son contraste avec l'action. L'activité est l'*état primitif* et naturel du moi humain, lequel n'est pas l'animal sentant.

La cause ou force conçue hors du moi et désubjectivée par le concours des facultés actives d'abstraire, comparer, etc., ne peut plus être entendue qu'au titre universel et absolu, comme l'être, la substance durable, etc., toutes notions fondamentales dont notre entendement ne peut se passer, et qui ont pu être considérées comme ses formes inhérentes. C'est une bien fausse et bien étroite philosophie, que celle qui ne voit dans ces

notions et dans la causalité qui en est la mère, que de purs signes ou des idées artificielles, des genres plus élevés, ou enfin des dérivés de la sensation, des déductions du raisonnement, etc.

J'ai cherché à montrer dans mon dernier opuscule sur la philosophie de M. Laromiguière la différence essentielle qui sépare les idées générales, ou les abstractions logiques, ouvrages de l'entendement, des notions universelles et nécessaires, ou des abstractions réflexives que nous trouvons en nous, comme étant identifiées avec le moi ou dérivées de lui, mais que nous ne faisons pas; car nous ne faisons rien de ce qui est, et ce que nous faisons ou créons n'est pas. Toute notion universelle et nécessaire est une, et parfaitement simple dans sa forme; elle ne fait que se répéter ou s'ajouter à elle-même, en s'associant avec les produits variables des sens. C'est entre ces produits ou qualités secondes que sont perçues les analogies ou les ressemblances; de l'analogie des effets on peut induire avec plus ou moins de probabilité l'identité et non la ressemblance de la cause productive; mais avant, on sait par une induction toute différente d'un ordre plus élevé et souvent infaillible, que le phénomène commençant est produit par une cause efficiente d'une autre nature que ce phénomène, et dont on chercherait vainement le type ailleurs

que dans la force immatérielle et irréprésentable du moi.

Ceci nous conduit à une dernière objection qui me semble fournir un moyen de mieux nous entendre sur le véritable objet de cette discussion.

Septième objection.

« Lorsque nous affirmons qu'aucun évènement « ne saurait arriver sans cause, notre assertion « ne se borne pas à cette classe d'évènemens « qui ont leur source dans la volonté d'agens li- « bres : nous ne faisons pas d'exception, etc. »

Si, comme il le paraît par plusieurs passages des objections précédentes, on ne distingue pas la causalité active efficiente, dont il s'agit uniquement pour nous, de la raison suffisante, prise dans cette latitude que lui donne l'auteur du système de l'harmonie préétablie, je suis prêt à convenir qu'il faut renoncer à dériver le principe universel et nécessaire ; j'entends nécessaire d'une nécessité logique autant que d'une nécessité de conscience ; il faut renoncer, dis-je, à dériver cette raison suffisante de la causalité originelle ou de l'effort voulu tel que je l'entends.

Certainement la raison suffisante (dans le sens de Leibnitz) n'est pas la cause efficiente : tout au contraire, celle-là n'est établie dans sa généralité qui embrasse tout le système de nos idées comme celui des faits de la nature, qu'en l'exclusion de celle-ci ou de la causalité productive. En effet, la série des mouvemens ou des modes opérés dans ma substance peut bien avoir sa raison suffisante dans la série parallèle des affections ou des appétits d'une autre substance qui lui correspond par harmonie préétablie ; mais comment y aurait-il causalité efficiente productive, quand il n'y a pas d'action ou d'influence exercée d'une substance à l'autre? Dans ce système, si l'ame a la raison suffisante des mouvemens du corps ; ce n'est donc pas en tant qu'elle les cause ou les produit par un vouloir efficace, mais en tant qu'elle les désire, et qu'ils s'opèrent conformément à ces désirs, comme les mouvemens de la girouette animée qui serait tournée à propos par le souffle des vents propices à ses vœux. La raison suffisante, comme son titre l'indique, n'est que la raison même en action ou appliquée à la liaison ou l'enchaînement des faits, dans l'ordre naturel et légitime de la succession, comme à la liaison des conséquences à leurs principes, dans l'ordre logique de nos idées et de nos signes conventionnels. Mais la raison n'est pas la conscience : chacune a son domaine, ses lois, son

espèce de nécessité; la raison s'étend bien plus loin que la conscience; elle plane également sur les deux mondes extérieurs et intérieurs; elle embrasse toutes les sphères et tend à les unir, et n'en forme qu'un seul tout; mais dans ses excursions, il ne faut pas perdre de vue la source où elle a dû puiser ses premières données et le principe de ses principes, savoir le fait de conscience, premier pivot de la science humaine.

La philosophie de Leibnitz, comme toute philosophie qui ne reconnaît pas ce fait primitif pour sa base ou son principe, tend à confondre perpétuellement la nécessité logique qui détermine certaines formes de nos raisonnemens ou les contraint à se plier aux lois aveugles d'une sorte d'automatisme intellectuel, avec la *nécessité* de conscience qui nous fait voir ce qui est en *ôtant* à notre esprit la possibilité ou la liberté de concevoir ou de penser le contraire.

Exemples de nécessité logique: Tout effet a une cause; toute conséquence a son principe (la raison suffisante); tous les rayons d'un cercle sont égaux, etc. Exemples de nécessité de conscience: La motion sentie et intérieurement aperçue comme libre ne peut avoir d'autre cause que l'effort voulu ou le *moi* qui la fait commencer; par suite, toute modification passive, tout évènement qui commence (hors du moi) a une cause (non moi) qui le

fait commencer; toute cause efficiente dans l'ordre intellectuel et moral consiste dans la volonté d'un agent libre; toute cause efficiente, dans l'ordre physique même, est une force immatérielle, de nature essentiellement différente de son effet et ne pouvant se représenter comme lui, ni par suite être expliquée, c'est-à-dire être résolue en idées sensibles, etc.

L'ontologie ou la métaphysique proprement dite, les mathématiques, la physique générale, sont soumises aux lois universelles de la nécessité logique, ou n'en sont que l'application la plus immédiate. La raison suffisante et le principe de contradiction s'y trouvent confondus. Par exemple, dire que tout effet a une cause, c'est dire que tout ce qui est, est, qu'une chose ne peut pas être et n'être pas, etc. La psychologie, la morale, la théologie naturelle, ne reconnaissent qu'une nécessité de conscience, et sont en garde contre cette nécessité des formes que la logique tend toujours à leur imposer. Le principe de causalité efficiente n'ayant d'autre base que le fait de conscience, et se distinguant également du principe de contradiction et de celui de la raison suffisante, conserve dans toutes ses applications la certitude infaillible et l'évidence nécessaire de sa source. De la personne moi, cause libre, créatrice des modifications, l'entendement s'élève par la

chaîne des causes secondes, conçues d'après ce type interne, jusqu'à Dieu, cause créatrice des existences, cause des causes. Moi et Dieu, tels sont les deux pôles de la science, les deux foyers de la courbe indéfinie dans laquelle l'intelligence humaine est destinée à circuler éternellement sans crainte d'aberration tant qu'elle ne s'éloignera pas de ces deux pôles.

C'est ainsi que j'entends et que je crois pouvoir soutenir la dérivation psychologique du principe universel et nécessaire de causalité, à partir de l'effort voulu, ou du fait de conscience qui en est l'unique source. C'est de la même manière, ou dans le même sens, qu'en affirmant que tout mouvement ou phénomène a une cause qui le fait commencer, j'embrasse dans mon assertion la totalité indéfinie des évènemens *qui ont leur* source dans l'action ou l'influence vraiment efficace de forces toutes immatérielles, si l'on ne peut croire qu'elles soient toutes intelligentes et libres, comme une sorte d'instinct d'antropomorphisme tend à le persuader à l'homme encore enfant.

Cette immatérialité des forces productives de phénomènes quelconques, justifiée par la raison, concourt encore à légitimer leur dérivation du fait primitif de la conscience du *moi*.

Nous pouvons voir aussi par là quel est le fon-

dement réel de notre conviction de l'invariabilité ou la constance de ce que les physiciens appellent les lois de nature; car les lois ne sont au fond que les résultats les plus généraux de l'action de ces forces nécessairement conçues à l'instar du *moi* comme immatérielles et partant immuables.

Ces notions de forces universelles et nécessaires (d'une nécessité de conscience) se mêlent, quoi qu'on fasse, à tous les raisonnemens empiriques sur l'ordre de succession des phénomènes, comme à tous les calculs de probabilité où l'on croit n'exprimer et ne nombrer que les chances d'évènemens sensibles divers. De là une multitude d'illusions et de mécomptes; car les plus savans sont eux-mêmes les plus aveugles. Aussi, quand les physiciens se vantent d'avoir ramené leur science à ce qu'elle doit être, savoir, à l'observation et la liaison expérimentale des phénomènes, en faisant totalement abstraction des causes, ils se vantent d'une victoire impossible, remportée sur une loi nécessaire de la conscience. Pour faire abstraction complète de la causalité, il faudrait pouvoir abstraire le moi pensant, en continuant à penser ou raisonner.

Je n'irai pas plus loin, quant à présent, heureux si, après avoir commencé à mettre dans son jour la causalité originelle comme je l'entends, j'avais pu

montrer, dans cette dernière partie, quelle est précisément l'espèce d'universalité et de nécessité *hyperlogique*, qui convient à ce principe dans sa dérivation du fait de conscience !

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

Pages

Préface de l'Éditeur 1

Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme 1

Examen des Leçons de M. Laromiguière 165

Premier Appendice : opnioni de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité 273

Deuxième Appendice sur l'origine de l'idée de force, d'après M. Engel 291

Exposition de la Doctrine philosophique de Leibnitz. 301

Réponses aux argumens contre l'apperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion, et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalité de cette source. 361

FIN DE LA TABLE.

Et sur la loi du 9 ventose an XIII, qui donne aux préfets le droit de reconnaître les limites, et par suite de rétablir les chemins dans leur largeur ancienne, et qui ne réserve point les droits acquis par la prescription.

Mais si les limites sont imprescriptibles, ce qui est contenu entre ces limites l'est également; la conséquence est forcée, on ne peut pas concevoir un chemin sans ses limites; le chemin même n'existe essentiellement que par ses limites. On objecte l'art. 2227, Code civil, qui porte que la prescription *court contre les communes*; mais elle court aussi contre l'État, pour ses domaines, ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait des biens imprescriptibles; ce sont ceux destinés à un service public *perpétuel*; la perpétuité de cette destination est un titre qui proteste toujours contre l'usurpation. Le Code civil est formel quant aux routes à la charge de l'État. (Art. 538.) Les chemins vicinaux sont, comme les grandes routes, destinés au public. Si, par une disposition de la loi, leur entretien ou leur acquisition est mise à la charge des localités ou des communes, cela n'en change pas la nature; cela ne les fait pas entrer dans le commerce.

Tant qu'ils conservent leur destination, un abandon ne peut pas être présumé:

ommissionnaire ou débitant quelconque
de la poursuite, lorsqu'il aura sciemment
en circulation les objets marqués de noms
)
ssus mentionnée cessera, en conséquence,
7 de la loi du 12 avril 1803 (22 germinal
éé à la contrefaçon des marques particu-
rt. 142 et 143 du Code pénal (5).
déposés ne seront pas empilés à la hau-
. 15 du chapitre XVII de l'ordonnance,

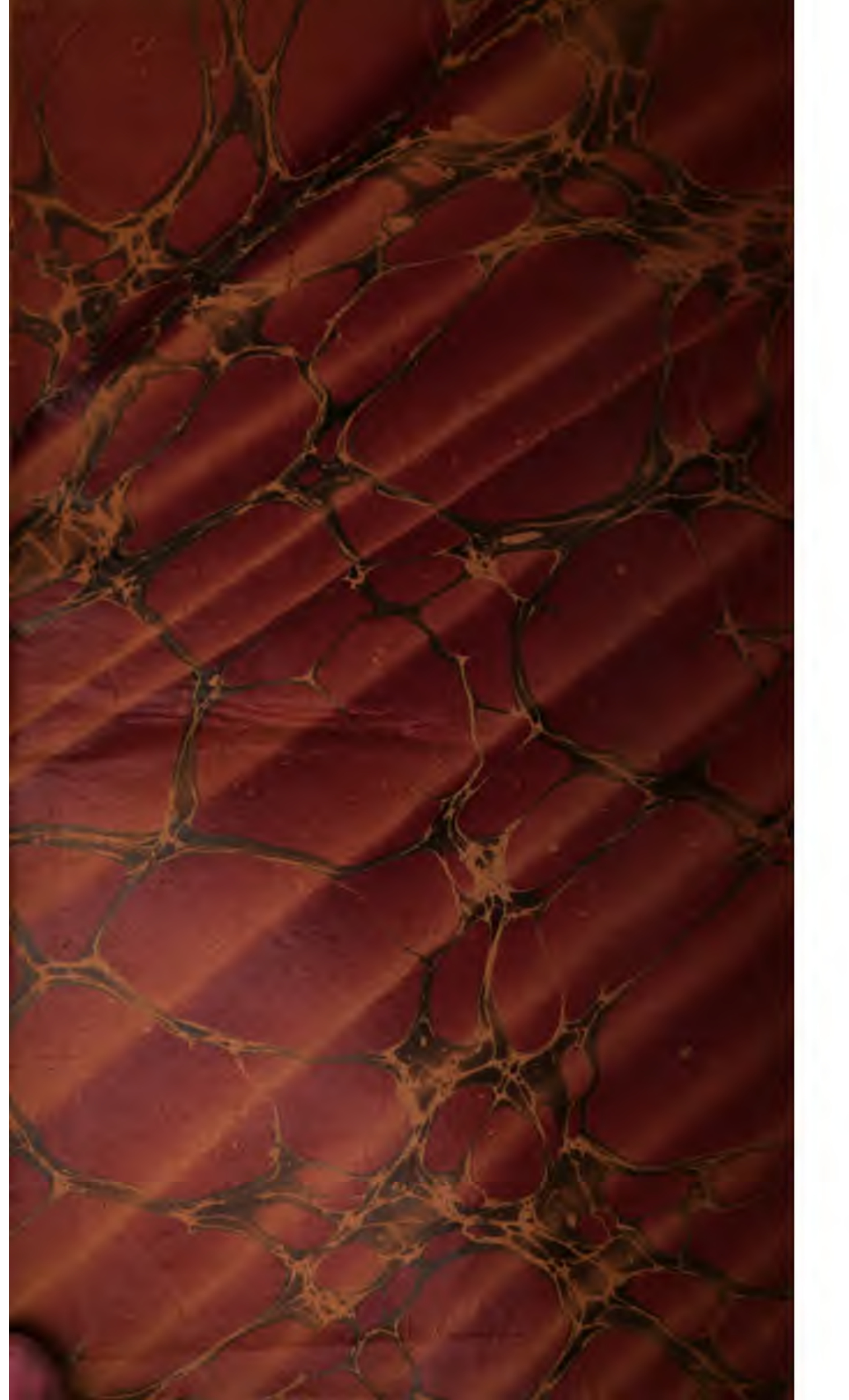
payer pour le chômage des moulins et

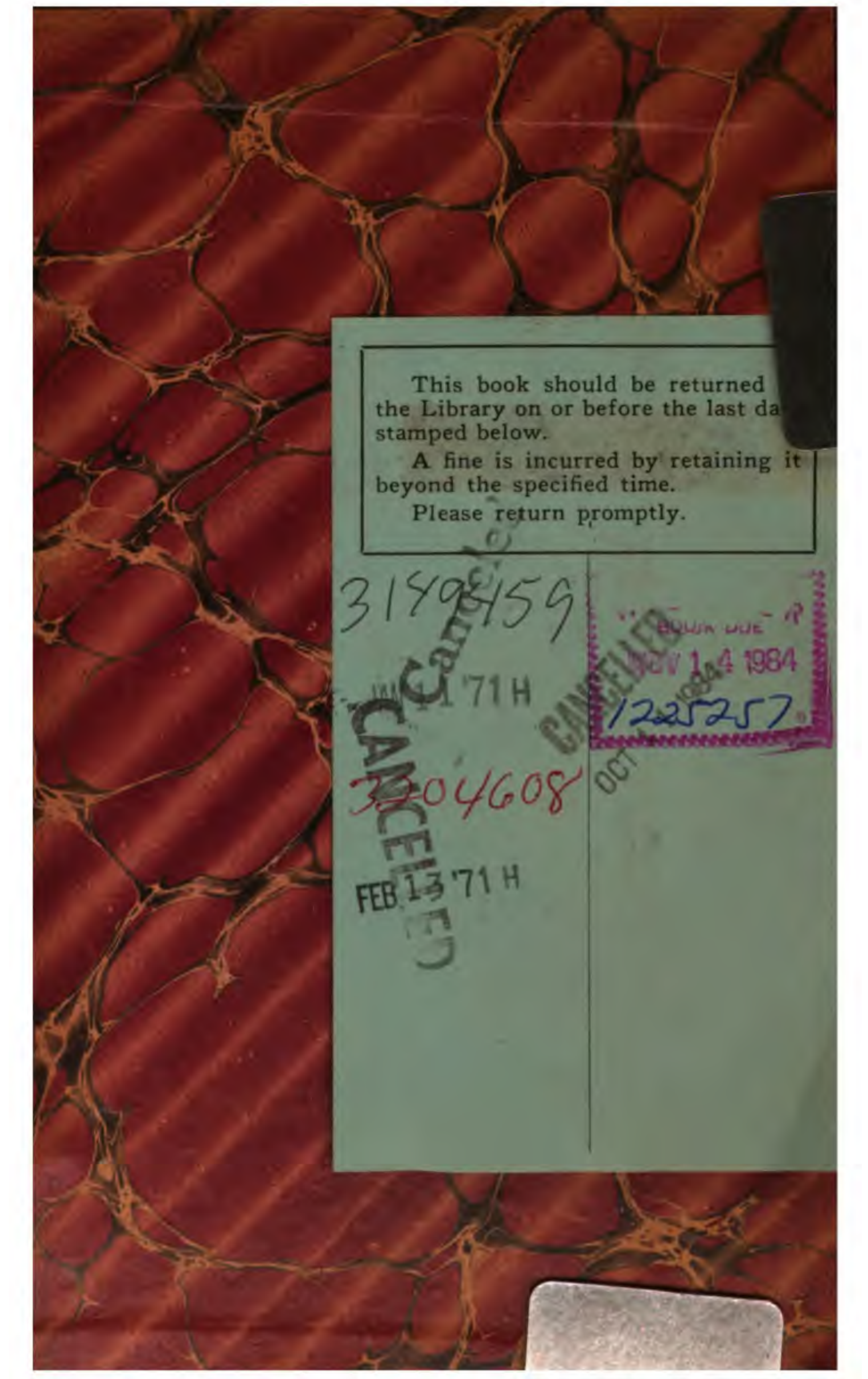
ce serait introduire les légistes dans des affaires de famille. Un membre a prétendu d'après l'expérience, que l'adjonction des plus imposés depuis 1818, avait tout paralysé, et que bien loin d'étendre cette adjonction, il fallait la supprimer. Le ministre a répondu qu'ici elle était nécessaire, de peur que les habitans ne négligeassent la prestation en nature, pour rejeter la charge sur les horsains propriétaires.

(28) Un membre a évalué la prestation en nature de 25 à 30 millions. On a proposé de limiter ces contributions; cette proposition a été rejetée. Les causes de ces contributions seront le plus souvent la nécessité d'acheter des terrains, de

et réunies, les trois premières, au canton
deux autres, au canton de Mortagne, arr
bon-Vendée.

Les communes d'Aubigny, de Nesmy,
Florent, du Tablier et de Château-Guib
l'arrondissement des Sables-d'Olonne, et
mières, au canton de Bourbon-Vendée,
ton de Mareuil




This book should be returned the Library on or before the last da stamped below.
A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.
31498159
'71 H
304608
FEB 13 '71 H
CANCELLED
CANCELLED
BOOK DUE
NOV 14 1984
1225257

